

مركز دراسات الوحدة العربية

المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية

حسن حنفي
رضوان السيد
السيد يسين
عبد الإله بلقزيز

عبد العزيز لبيب
كمال عبد اللطيف
منير الحمش
وجيه كوثراني

تحرير: عبد الإله بلقزيز

المعرفي والأيديولوجي
في الفكر العربي المعاصر

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية / حسن حنفي... [وآخ.]؛ تحرير عبد الإله بلقزيز.

٥٢٧ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-355-3

١. الأيديولوجيا. ٢. علم اجتماع المعرفة. ٣. الفكر العربي. ٤. التراث العربي. ٥. الإبستمولوجيا. أ. حنفي، حسن. ب. بلقزيز، عبد الإله (محرّر). ج. ندوة المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر (٢٠١٠: بيروت).

306.42

العنوان بالإنكليزية

The Epistemological and Ideological in Contemporary Arab Thought
(Seminar Proceedings)

edited by Abdelilah Belkeziz

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠

المحتويـــــات

مقدمـة .... عبد الإله بلقزيز ٧

كلمـة الافتتـاح .... خير الدين حسيب ٢٩

المشاركـون ٣٣

الفصل الأول : في الأيديولوجيا والمعرفة : مدخل عام .. كمال عبد اللطيف ٣٥

تعقيـب .... مطاع صفدي ٦٥

المناقشـات ٧٢

الفصل الثاني : التأليف السوسيولوجي العربي : منطلقاته ومراحله واتجاهاته ومشكلاته وآفاق تطوره وتطويره .... السيد يسين ٨٥

تعقيـب .... فالح عبد الجبار ١١٣

المناقشـات ١٢٦

الفصل الثالث : الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءاته .... رضوان السيد ١٣٥

تعقيـب (١) .... حسن حنفي ١٦٨

تعقيـب (٢) .... عبد المجيد الشرفي ١٧٤

المناقشـات ١٨٤

الفصل الرابع : الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي .... وجيه كوثراني ١٩١

تعقيـب .... عزيز العظمة ٢٢٤

المناقشـات ٢٣٥

الفصل الخامس : المعرفي والأيديولوجي في الدراسات الاقتصادية العربية .... منير الحمش ٢٤٣

تعقيب (١) .... محمد عبد الشفيع عيسى ٣١٢

تعقيب (٢) .... ألبير داغر ٣٢١

المناقشات ٣٢٨

الفصل السادس : المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر .... عبد الإله بلقزيز ٣٣٧

تعقيب .... فيصل درّاج ٣٧١

المناقشات ٣٨٣

الفصل السابع : المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي التلقي العربي للفكر التنويري الغربي: فرح أنطون نموذجاً .... عبد العزيز لبيب ٣٨٥

تعقيب (١) .... ناصيف نصار ٤٢٠

تعقيب (٢) .... محمد الشيخ ٤٢٧

المناقشات ٤٣٧

الفصل الثامن : المعرفي والأيديولوجي في الدراسات العربية للاستشراق .... حسن حنفي ٤٤١

تعقيب (١) .... عبد المجيد الشرفي ٤٨٠

تعقيب (٢) .... رضوان السيد ٤٨٩

المناقشات ٤٩٤

ختام الندوة .... خير الدين حسيب ٤٩٩

برنامج الندوة ٥٠١

فهرس ٥٠٥

مقدمـــــــة

عبد الإله بلقزيز(*)

ستظل ثنائية المعرفة/الأيديولوجيا ثنائية إشكالية في الفكر المعاصر مثلما هي وُلدت فيه إشكاليةً. غير أن بين ميلادها كذلك، قبل عقود، في نطاق نظرية المعرفة المعاصرة والدراسات الإيبيستيمولوجية، ووضعها النظري اليوم في العلوم الإنسانية فارقاً يَحْسُن بالباحث اعتباره. فالنظر إلى العلاقة بين المفهومين، قبل فترة، إنما حكمتْهُ يقينيات فكرية لم تكن تُفْرِد للأيديولوجيا مكاناً بما هي شكلٌ من أشكال الوعي، بل ما كانت تَحْسَبها شيئاً آخر غير التضليل والتغليط والزيف. أمّا النظر إليها اليوم، فاختلف كثيراً بحيث بات في الوسع رؤيتها **كعلاقة مركّبة**، غير مبسّطة، وجدلية غير تقابلية. وكما كان للعلم (= التجريبي والرياضي) أثرٌ بعيد في توليد النظرة الأولى (السابقة) إلى العلاقة بين الأيديولوجيا والمعرفة وترسيخها خارج نطاقه كعلم، كان للعلوم الإنسانية والاجتماعية أثرُها المعاكس في تعديل النظرة المعاصرة إلى تلك العلاقة. على أن هذا الذي طرأ على أنماط النظر لا يوفّر سبباً للاعتقاد بأن العلاقة بين الحدّيْن استقامت تماماً على مقتضىً من الوضوح يرفع عنها طابعها الإشكالي.

ـ ١ ـ

كلّ تعريف للأيديولوجيا بما هي وعيٌ زائف ومغلوط، أو فكر خاطئ، أو تقنيعٌ للواقع وتعمية، إنما هو ينهل من مصدرٍ ماركسي؛ فإلى ماركس يعود هذا التحديد النظري لمفهوم الأيديولوجيا قبل أن ينصرف عنه في كتاباته التالية الواقعة

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني ـ المغرب.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولقد يكون في تأثره الشديد بالفكر التجريبي الإنكليزي والنزعة التطورية ذات الأصول الداروينية، دورٌ ما في شغفه بالمعرفة العلمية. وهو شغف تبدَّى في نصوصه باكراً، لكنه وجد أوسع الفرص للتعبير عن نفسه في نقده للاقتصاد السياسي ووضعه نظريته عن **الرأسمال**. وهكذا كان انتقاله من الفلسفة وعلم السياسة والقانون إلى علم الاقتصاد، ترجمةً للانتقال من الأيديولوجيا إلى العلم، أو هو هكذا على الأقل عند ألتوسير في قراءته الشهيرة لفكر ماركس. على أن الوجه الآخر لهذا التعريف المُمَاهي بين الأيديولوجيا والوعي الخاطئ هو المرادفةُ بين معنى المعرفة ومعنى العلم. والمرادفةُ هذه تَرُدُّ إلى تأثيرٍ بالغ كان للعلوم التجريبية (الفيزياء، والبيولوجيا) في الفلسفة والفكر منذ القرن التاسع عشر، وكانت الوضعية، وضعية أوغست كونت، من أظهر مظاهره إلى جانب النزعة التطورية. فكما اقتفت وضعية كونت أثر العلم الفيزيائي وقوانينه في دراسة الظاهرة الطبيعية، حتى إن مؤسسها ومؤسس علم الاجتماع اختار من الأسماء لعلمه اسم «الفيزياء الاجتماعية»، كذلك اقتفت التطورية أثر البيولوجيا الداروينية، فتخيّلت المجتمع كائناً تنمو ظواهرهُ على مثال نموّ أعضاء الكائن الحيّ.

دقةُ الملاحظة العلمية للظاهرة المدروسة، وموضوعيةُ القوانين القابلة للانطباق على الظواهر كافة، ويقينيةُ النتائج المخبرية المحصَّلَة، هي ما كان يغري مفكري القرن التاسع عشر بالعلم، ويدفع إلى احتذائه في الطرائق والأدوات من دون الالتفات كثيراً إلى ما بين الظواهر الطبيعية الصمّاء والظواهر الاجتماعية والإنسانية من اختلاف في الطبيعة يُرَدّ إلى ما في الثانية من عوامل مكوّنة مثل الوعي والإرادة والقصْديّة وغيرها ممّا يتصل ببنية الفعل الإنساني. ازدهرت **العلموية** (Scientisme) في ذلك الحين بما هي نزعة إلى تقديس العلم وتنزيل مبادئه ومناهجه منزلة المعيار الذي به تقاس المعرفة ويُطْمَأَنّ إلى نتائجها، إذ المعرفة ـ في منظورٍ علموي ـ تكون علميةً أو لا تكون.

سدّدت علومٌ إنسانية جديدة ضربةً موجعة للعلموية ويقينياتها في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وكشفت عن بطلان النظرة الوضعانية إلى ظواهر المجتمع. ولقد كان التحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الديني، ومدرسة «الحوليات» في التاريخ... في جملة تلك العلوم التي أعادت النظر في يقينيات الوضعية والعلموية والداروينية الاجتماعية... الخ منذ نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. فهي خَطّأَتِ الوضعية في الْتماسها الموضوعية في دراسة الظواهر الاجتماعية من طريق

احتذاء مناهج العلم التجريبي، وشدّدت على عوامل أخرى غير موعى بها (= «لاواعية») تؤسِّس الفعل الإنساني، متجاوزةً، بذلك، النقد الكلاسيكي للوضعانية والنزعات العلموية، النظير الذي نبّه إلى خصوصيات الظاهرة الاجتماعية والإنسانية القائمة على ميكانيزمات مختلفة، مثل الوعي والإرادة والقصدية (= الغائية)... إلخ. وهكذا بدأت علوم الإنسان والمجتمع الحديثة تَلْحظ الأدوار التي يقوم بها اللاشعور، والخيال، والرمزيُّ والأسطوريُّ، والطوبى، والوهْم، والرّغْبات المكبوتة... في تكوين أفعال الأفراد والجماعات.

هبط معنى المعرفة، في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة، من العلمية والموضوعية الصارمة والحتمية إلى معنى الفهم الأمثل للظاهرة في تعقّدها وتشابُك عناصرها وأبعادها؛ وهو فهم اقتضى أشكالاً منهجية مختلفة من المقاربة تتضافر في إضاءة المستويات المتعددة والمتباينة للظاهرة. وكان على هذه «العقيدة» الجديدة أن تُسَلّم بنسبية المعارف التي نتحصّلها من دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية بحسبانها تتمتع بالسيولة وتقتضي تنويع أساليب المقاربة. ولقد يكون من أسباب هذا التعديل الحاسم في فهم معنى المعرفيّ بمعزلٍ عن العلميّ، أو من طريق فكّ الارتباط والتماهي بينهما، كما من أسباب هذا التشديد على نسبية المعارف، ما عرفته العلومُ نفسُها ـ الطبيعية والرياضية ـ من هزّات عنيفة، منذ نهايات القرن التاسع عشر، أطاحت بفكرة **اليقين** (= في الرياضيات) وبفكرة **موضوعية** القوانين العلمية (= في العلوم التجريبية)، وكان ذلك بمناسبة ظهور **الهندسات اللاإقليدية** و**أزمة الفيزياء الدقيقة**. فبمقدار ما أتت هذه التحولات في المجال الرياضيّ ـ الهندسيّ تعيد النظر في **البديهيات** العقلية (الإقليدية) لتحوّلها إلى **فرضيات** ذاهبة بمعنى اليقين من المقدمات (= البديهيات) إلى الاستنتاجات، فاتحةً المجال نحو أنواع متعددة من «اليقين الفرضي»، أتت في مجال العلم التجريبي تؤكد بطلان فكرة الموضوعية وفكرة استقلالية نتائج التجربة عن الذات الدارسة، كاشفة عن الأشكال المختلفة لاتصال النتائج المختبرية بنوع الفرضيات ونوع الأدوات المستعمَلة، وهما معاً من صُنع صانع هو العالِم. وهكذا إذا كانت علوم الرياضة والطبيعة قد دخلت طور الشك في يقينية علميتها، وانتهى بها المطاف إلى التحرر من وهم الحقيقة، فكيف يكون في وسع العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تتمسك بعقيدتها العلموية؟!

* * *

غير أن القرن العشرين لم يكن قد انتصف إلا بقليل، حتى أطلّت الفكرة العلموية في العلوم الإنسانية والفلسفة من جديد، لتسوق في ركابها فصلاً جديداً من فصول نبذ الأيديولوجيا والتشنيع عليها، وكانت كتابات الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير، في سنوات الستينيات وتلامذته المباشرين وغير المباشرين (ألان باديو، جاك رانسيير، نيكوس بولانتزاس، موريس غودولييه، بيير بورديو. . . إلخ)، أظهر تعبير عن هذه الموجة الفكرية المعادية للأيديولوجي، المسكونة بفكرة المعرفة بما هي علم. ومن المؤكد أن لعودة المنزع العلمويّ إلى التفكير أسباباً فكرية عدّة قد يكون منها النجاحات التي أحرزتها البنيوية كمنهج في ميادين اللسانيات والأنثروبولوجيا ودراسات التحليل النفسي، وسعْي ألتوسير في تجريب مفاهيمها في الفلسفة والتحليل المعرفيّ للنص والمفاهيم، وهو سعيٌ غذّته عنده محصّلةُ الدراسات الإيبيستيمولوجية المزدهرة لحظتئذ، وإغراء القراءة المعرفية التي أنجزها غاستون باشلار في ميدان الفيزياء، ونظيرتها التي أنجزها جاك لاكان في إعادة قراءة منظومة التحليل النفسي الفرويدي. غير أن من أسباب تلك العودة عوامل سياسية حفزت ألتوسير على وقفة نظرية نقدية للأيديولوجيا: أوضاع الحركة الشيوعية في أوروبا وآثارها في الماركسية كنظرية.

لم يكن ألتوسير، المفكّر المنتسب إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، بعيداً عن مناخات النقد الشيوعي الأوروبي للستالينية بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي (١٩٥٦) وما جرى فيه من تصفية حساب مع حقبتها الماضية. لكن ذلك النقد الذي فتح أمام أحزاب أوروبا الطريق إلى ما سيعرف باسم «الشيوعية الأوروبية» (Euro-communisme) ـ المتخلية عن عقائديات «الأممية الثالثة» اللينينية، وخاصة «دكتاتورية البروليتاريا» والعنف الثوري ـ سيفتح أمام ألتوسير الطريق أمام العودة إلى ماركس وقراءته من جديد. لهذا الخيار عنده ما يبرّره: لقد انحطّت الماركسية كنظرية في العهد الستاليني وتحوّلت إلى مجرّد أيديولوجيا سياسية للسلطة الشيوعية الحاكمة في الاتحاد السوفياتي وردائفها في بلدان أوروبا الشرقية. ومشروع ألتوسير الفكري هو ـ بالذات ـ تحرير الماركسية من التأويل الستاليني وما يشبهه، وإعادة الاعتبار إليها **كنظرية فكرية**، وذلك من طريق تظهير **علميتها** في تفسير التاريخ، وفي تحليل أنماط الإنتاج، وخاصة التشكيلات الاجتماعية التي تسيطر فيها العلاقات الرأسمالية للإنتاج. الماركسية معرفة علمية، يقول ألتوسير، ومعنى ذلك عنده أنها لا تنتمي إلى الأيديولوجيا بما هي وعي مضلِّل على ما كان ماركس نفسه يعرّفها به.

سيتخطى ألتوسير سريعاً علمويته وابتخاسه الحادّ لما هو أيديولوجيّ في دراسة شهيرة له عن «الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة». وليس من شك في أنه فعل ذلك متأثراً بكتابات أنطونيو غرامشي في المسألة التي راجعت، في ما راجعت، موقف الماركسية من دور العوامل الأيديولوجية الذي عُدَّ فيها ثانوياً بالقياس إلى دور العوامل الاقتصادية (التحتية في وصف ماركس والمحدِّدة في تعبير ألتوسير ونيكوس بولانتزاس وشارل بيتلهايم. . . إلخ). **انتقل ألتوسير من نظرة معرفية** (إيبيستيمولوجية) للأيديولوجيا ـ تضع الأخيرة في مقابل العلم من زاوية اتصالهما بالخطأ والصواب ـ **إلى نظرة سوسيو ـ سياسية** لها تتناول **وظائفها** و**أدوارها** في الصراع الاجتماعي وفي علاقات السلطة. وليس من شك أنه كان يتفاعل ـ بهذه الانعطافة ـ مع أفكار جديدة كانت تتكرّس، لحظتئذ، في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

❋ ❋ ❋

أنهى ألتوسير علمويته بنفسه في اللحظة ذاتها التي كانت تخضع فيها العلاقة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ إلى مراجعةٍ عميقة وتعديلٍ حاسم في المعرفة الإنسانية المعاصرة. كان الحرص على تغليب المعرفيِّ على الأيديولوجيّ يتعاظم في العلوم الاجتماعية والإنسانية آنذاك، نعني منذ نهاية الستينيات من القرن الماضي. لكن ذلك حصل مقترناً بتحوّطينْ منهجيّين تَحوَّلا ـ مع الزمن ـ إلى ما يشبه اليقين: **أولهما** أن المعرفة لا تعني العلم ولا تنشُد إعمال وسائله أو بلوغ «يقينية» نتائجه لأن ظواهرها مختلفة، و**ثانيهما** أن أية معرفة لا تملك أن تتحرّر تحرّراً كاملاً من أثر الأيديولوجيِّ فيها مهما بلغت من الموضوعية والتجرّد بسبب اتساع حقل الإنسانيات لرؤىً وقبْليات وأحكام قيمية قد لا تكون دائماً قابلةً للمنع أو للمراقبة. والتحوُّطان ذيناك أفضيا، في جملة ما أفضيا إليه، إلى إعادة وعي الأيديولوجيا كدينامية عميقة التأثير في الحياة والعلاقات الإنسانية والاجتماعية، بل إن إتقان إدراك أشكال الاشتغال الأيديولوجي في الظواهر الاجتماعية، والأفعال الفردية، والتفكير الفردي والجماعي، والتعبيرات الكتابية (أو المكتوبة). . .، هو شكل من التدخّل المعرفي الرصين في فهم الظواهر.

بات في وسع علماء النفس، مثلاً، وخاصة من اشتغل منهم في ميدان التحليل النفسي، أن يقفوا على الصور المختلفة لاشتغال العوامل الأيديولوجية في تشكيل الحياة النفسية من رغبات ودوافع ونوازع عميقة **ولا شعورية** لا تتبيّن إلا

من طريق التحليل والحفْر في الطبقات العميقة للحياة النفسية. وبات في وسع المشتغلين في علم الاجتماع السياسي أن يلحظوا تأثير الطوبى في تكوين ظواهر سياسية كبرى، كالصراعات والثورات، أو دور المصالح الفئوية في النزاع على السلطة. ومثلهم انتبه علماء الدراسات الإثنولوجية إلى دور **الرمزيّ** و**الميثي** في تشكيل البنى العقلية والاجتماعية للجماعات المختلفة (قبل الصناعية والصناعية معاً). والانتباه نفسه إلى دور **المخيال** و**اللاشعور الجماعي** في تكوين الجماعات الدينية شدّ إليه علماء الاجتماع الديني . . . إلخ . في هذه الحالات جميعاً ـ كما في غيرها ـ يقع الإلحاح العلمي على وجوب الاهتمام بالأيديولوجيا كدينامية عظيمة التأثير في الحياة والاجتماع الإنساني، ويعاد الاعتبار إلى مركزيتها كفرضية من فرضيات التفسير العلمي للظواهر الإنسانية في وجه من استصغروا شأنها.

لكن الأيديولوجيا ليست حاضرة في الوجود الاجتماعي على هذا المستوى من الحياة، المشار إليه، فحسب، وإنما هي تتسلّل إلى المعرفة أيضاً وتتلبّس بها شكلاً من التلبُّس يزيد إفصاحاً أو إبهاماً تبعاً لمستوى الحبكة في الخطاب من جهة، وتبعاً لمستوى القدرة على كشف ذلك التلبُّس بالتحليل العميق للخطاب الذي ينطوي عليه من جهة أخرى. لقد قرَّ في يقينيات الفكر المعاصر أن الصلة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ ليست منقطعة، وهي لا يمكن أن تكون كذلك بسبب استحالة تحرير الوعي الإنساني من آثارها فيه. والأيديولوجيا لا تتدخّل في المعرفة خُفية ومن وراء حجاب دائماً، وإنما هي قد تقدِّم نفسَها في صورة العلم، والنزْعات الوضعية والعلموية مثال للأيديولوجيات التي تُطِلّ باسم العلم. على أن أكثر أشكال حضورها في المعرفة إنما يكون مقنّعاً، وأحياناً على نحوٍ لا موعى به. وهنا تكون وظيفة تحليل الخطاب، بالأدوات المنهجية التأويلية الحديثة، الكشف عن صُوَر ذلك الاشتغال الأيديولوجيّ في المعرفة.

ـ ٢ ـ

عاش الفكر العربي المعاصر التوتّرَ الإشكاليَّ عينَه طيلة المئة عام الأخيرة وفي مجالاته كافة: في الفكر والفلسفة، وفي العلوم الاجتماعية، كما في قراءته لتاريخه الثقافي وللآخر: ناظراً ومنظوراً، أو قارئاً ومقروءاً. ولعلها في الفكر العربي تكون أقل توتراً كعلاقة منها في الفكر الغربي بسبب التفاوت في التطوّر والتراكم بين الإنتاج الفكري هنا، والإنتاج الفكري هناك، وبسبب حداثة الانتباه إلى إشكاليات الأيديولوجيا والمعرفة في فكرنا، وحداثة إشكالية الاتصال

والانفصال بين حدّيها في وعينا المعاصر وفي اهتماماتنا الإيبيستيمولوجية. لكنها اليوم ـ بل منذ ما يزيد على ثلاثة عقود ـ دخلت في دائرة الضوء والتفكير داخل بيئات بحثية عديدة في ميادين الدراسات الفلسفية والاجتماعية والإسلامولوجية. ومع أن مقاربتها ظلت جزئية وقطاعية، فلم تَنْشُدِ الشمول والعموم، إلا أن المتحصّلَ منها من نتائج يشجّع على البناء عليه في أفق إنجاز مقارباتٍ للمسألة أوسع مدًى.

يمكن لأيّ قارئٍ في الإنتاج الفكري العربي، منذ بدايات القرن العشرين حتى اليوم، وفي مجالاته كافة، أن يلحظ ظاهرة **الحضور المتضخم للأيديولوجيا** فيه بما هي رؤية إلى العالم والأشياء والظواهر. ولن يُعْجزه، أن يَلْحظ، في امتداد ذلك، ضَعْفَ مستوى البناء المعرفيّ لمقالات ذلك الفكر إن قورنت بغيرها في ثقافاتٍ أخرى في العالم. وأكثر ما يمكن للقارئ أن يلاحظه هو ذلك الكمّ الهائل من الانحيازات الأيديولوجية التي يبديها المفكّرون والكتّاب العرب إلى هذه المنظومة الفكرية أو تلك من التي يتصلون بها قراءةً واستعمالاً. وهذه الانحيازات، إنما تبدو، أكثر ما تبدو، في ميْل كتاباتهم إلى **التبشير** بالأفكار التي اعتنقوها وتنزيلها في نصوصهم منزلة الحق الذي لا يطاله شك. من المبكّر أن نطالب اليوم هؤلاء بأن يكونوا أَمْس نقديين تجاه ما أخذوه من مراجعهم وأخذوا به، ففي ذلك **إسقاط** يفتقر إلى التاريخية (علماً بأنهم كانوا نقديين تجاه أفكار أخرى لم يجدوا فيها ضالتهم)، وإنما في الإمكان القول إن إيمانيتهم المفرطة بما آمنوا به كانت فقيرة إلى الاحتياط المنهجي، وهو ما أدّى ببعضهم إلى أن يغيّر مذهبه في الفكر والرؤية ليجد نفسه «فجأة» في الموقع الذي كان يأباه على نفسه في ما مضى. الأمثلة هنا كثيرة، ومن تيارات الفكر العربي كافة: من مفكّري الليبرالية العربية (طه حسين، ومحمد حسين هيكل. . . إلخ) حتى مثقفي اليسار الماركسي العربي (من جنح منهم إلى الإسلام السياسي، ومَن انتهى منهم إلى ضفاف ليبرالية المحافظين الجدد)، مروراً بالعلمويين (زكي نجيب محمود. . .) والمتلقّين تكويناً دينياً في المعاهد التقليدية (حسين مروّة، هادي العلوي، نصر حامد أبو زيد. . . إلخ).

ولقد يكون لذلك التضخم الأيديولوجي ما يبرّره في بعض مراحل التعبير عنه. فالذين كتبوا ما كتبوهُ دفاعاً عن المعاصرة والحداثة، وتبشيراً بها، وتظهيراً لمصادرها ومراجعها في الغرب، والذين كتبوا ما كتبوهُ تمسّكاً بالأصالة وذوداً عن الهوية وإنكاراً للانفتاح، إنما فعلوا ذلك ـ كلٌ من موقعه ـ في **سياقات** تاريخية

وسياسية شديدة الأثر فيهم، وليس للتحليل الموضوعي لفكرهم ونصوصهم من سبيل إلى تجاهلها إلا أن يكون هو أيضاً أيديولوجياً. ومع أن من المشروع تماماً ـ من وجهة نظر معرفية تعتني بتحليل الخطاب وبيان نُظم المعرفة الحاكمة له ـ أن تُقْرأ حقبتُهم الفكرية كاملةً بوصفها لحظةً فكريةً واحدة، فيُبحث فيها عن المشتَرَك المعرفيّ الناظم على اختلافٍ بين المقالات في الانحيازات والدوافع غير المعرفية، إلا أن مشروعية هذه القراءة ـ الآخذة بأدوات التحليل المعرفيّ للأفكار ـ ليست تُسْقِط مشروعية قراءة أخرى تأخذ في حسبان التحليل **العوامل غير المعرفية** في الخطاب، فتنتبه ـ مثلاً ـ إلى **ظرفية** كل خطاب والدوافع والحاجات الدافعة إليه، وإلى مجمل الأسباب التي تفرض على مفكرٍ أو نصّ فكريّ أن يتخذ لنفسه هذه الوُجهة من الرأي أو تلك، هذه الطريقة من التعبير أو غيرها.

إن مقاربةً فكرية تسلك نهج البحث في **التكوين والتطوّر** وما يُحفُّ بهما من أسباب وعوامل، فتعتمد أدوات علم الاجتماع الثقافي، لا تقلّ أهميةً ولا قيمةً من أخرى تسلك نهج البحث في **البنية المعرفية**، وتَرْكَب لذلك مرْكَب التحليل المعرفي لنظام الخطاب. كلاهما يكمّل الآخر ويرفده: تُضيء الأولى الخطاب من الخارج، وتضيئه الثانية من الداخل. والخارج والداخل في عُرْفنا ليسا حيّزيْن منفصليْنِ دائماً إلا في وعي يُعجزه التركيب ويتعصّى عليه الجَمْعُ الجدليّ. وقد يُخطئ من يظن أن المقاربة الأولى لا تفتح أمام وعي الظواهر الثقافية والفكرية من إمكانٍ غير التبرير: تبرير أفكارٍ بعينها والْتماس العذر لها من طريق ردّها إلى شروطها وسياقاتها وظرفية التعبير عنها. ولعلّه عينُه الخطأ الذي يرتكبه من يخال أن المقاربة الثانية لا تفتح من إمكان لمعرفة تلك الظواهر سوى إنزال حكم الإدانة المعرفية لها من طريق تجاهُل الظروف التي أنتجتْها. من الخطأ الاعتقاد بهذا وذاك إن أمكننا التأليف الخلّاق بين المناهج، وإنْ أصبْنا حظاً من الازورار الإيجابي عن نزعة التخندق المنهجي الذي يعتنقه الكثيرون منّا، فيتحول المنهج عندهم ـ بسبب ذلك ـ من أدوات للعمل إلى عقيدة!

وليس يعْنينا، في السياق الذي نحن فيه، أن ندرس هذا الفكر العربي من الزاويتين المنهجيتين، فنلقيَ الضوء على حديقته الخلفية وعليه في عقر داره، ونقيمَ دليلاً بالمقاربتين على إمكان الجمع والتأليف، فليس هذا ـ على أهميته ومَسيس الحاجة إليه ـ من موضوعنا في شيء، وإنما سقناه على سبيل بيان حاجتنا إلى إدراكٍ حذر لما سمّيناه بالتضخم الأيديولوجيّ في الفكر العربيّ. أما حاملُنا على ذلك، فالمعنى القدحيُّ المألوف للأيديولوجيا الشائع في وعينا

وما يمكن أن يوحيَ به قولنا بذلك التضخم. على أنه في مقابل ذلك المنسوب العالي من الأيديولوجيا في الفكر العربي، يلْحظ القارئ مقداراً غيرَ يسير من النّفس المعرفي يزيد في هذا النص ويقلّ في آخر؛ وهو أيضاً مما يستدعي التفسير شأن سابقه. لكن الأهم، في الحاليْن، أن نسلّم بأن نصوص الفكر العربي لا تتوزّع على حدود التقسيم الحَدِّي إلى نصوص أيديولوجية وأخرى معرفية، وإنما يتخلل الواحد منها الحدّان معاً، فيقوما منه مقام صوت المتكلم، والوعي الصحيح بتلك النصوص هو، بالذات، **وعي جدلية المعرفيّ والأيديولوجيّ فيها**.

❋ ❋ ❋

على أن صُوراً مختلفة من الوهم العلمويّ سكنت بعض لحظات الفكر العربي المعاصر وبعض تياراته ونصوصه تشبه، أو تكاد، تلك التي عرفها الفكر الأوروبي ـ والغربي عموماً ـ في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولعلها تكوّنت في الفكر العربي بأثرٍ مباشر من تياراتها ونصوصها في الفكر الغربي. وقد يجوز لمؤرّخ الفكر أن يعود بها إلى البدايات: إلى شبلي الشميّل ونزعته الداروينية مثلاً. لكنها في ذلك الحين ما كانت ظاهرة إلى حدٍ يُحمل على حسبانها منْزِعاً عاماً، فلقد كانت إلى الاستثناء العابر أدنى منها إلى القاعدة، وهي ما باتت بيّنةً ومفصحةً عن نفسها، بأشدِّ إفصاح، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، في الفترة التي اتصل من سيصبحون روّادَها وألسنتها بمصادر الفكر الغربي المعاصر والأفكار العلموية، وتمثّلوها وتشبّعوا بقيمها، ثم طفقوا ينشرونها في الجمهور القارئ إما من طريق التأليف المباشر في قضايا فكرية مختلفة بروحٍ علموية، أو من طريق ترجمة مصادرها الغربية من كتب ومقالات.

لا نعرف تياراً فكرياً عربياً سبق في الوجود تيار الوضعية المنطقية في التعبير عن الفكرة العلموية تعبيراً نظرياً وتطبيقياً، ولا مفكراً عربياً سبق زكي نجيب محمود في التبشير بها وفي إشاعة يقينياتها الفلسفية في الحياة الثقافية. والحقّ أن قارئ كتبه يلْحظ مقداراً كبيراً من التمثّل لديه لمصادر الوضعية المنطقية في أوروبا، وفي بريطانيا على نحوٍ أخص. كان قارئاً جيداً في الفكر الفلسفي الغربي، ولم يكن يضاهيه في ذلك سوى عبد الرحمن بدوي على ما بينهما من اختلافٍ شديد في الرأي والمرجعيات. ولقد سلك محمود ما سلكه أساتذته الإنكليز من نهجٍ في تقديس العلم والمعرفة العلمية والزراية بالفلسفة ـ والأيديولوجيا استطراداً ـ إلى الحدّ الذي لم يعد يلْحظ من دورٍ للفلسفة سوى

التحليل: تحليل الألفاظ تحليلاً منطقياً ومحاكمتها بمعيار حقائق العلم. ولقد وُجد له تلامذة تابعوا مشروعه العلمويّ ورفاقٌ له في درب العلموية، من جيلها الثاني، كان أبرزَهم وآخرهم فؤاد زكريا.

على أن العلموية ما اقتصرت على مجال الفلسفة والتأليف الفلسفي، وإنما مدّت نفوذها إلى العلوم الإنسانية في قسم كبير من البلدان العربية. فلقد مرّت فترة كان فيها للوضعية ـ مثلاً ـ سلطانٌ علىً علم الاجتماع، فأُخذ بمناهج علماء الاجتماع في فرنسا في دراسة الظواهر الاجتماعية وفي البحوث الميدانية، وإن كان أثر جيل السوسيولوجيين الفرنسيين الثاني (= جيل إميل دوركايم) أظهر من جيلهم الأول (= جيل أوغست كونت) في الباحثين السوسيولوجيين العرب، وكان أكثر ذلك التأثير وضوحاً في مصر ابتداءً، ثم في لبنان وتونس والمغرب تالياً. فلقد انساق علم الاجتماع في البلدان العربية، طيلة الستينيات وفي شطر من السبعينيات، وراء إغراء فكرة **القانون الناظم** للظواهر الاجتماعية ـ وهي فكرة وضعية بامتياز ـ على ما تشهد بذلك الدراسات العديدة التي أنجزت في الجامعات العربية (= في أقسام علم الاجتماع وشعبه) كأطروحات للدكتوراه أو في بعض مراكز الدراسات التابعة للدولة، مثل «المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية»» في مصر. ولم تسيطر فكرة تكميم الظاهرة الاجتماعية واشتقاق قوانينها الناظمة في مجال البحوث الميدانية المتأثرين بالمناهج الوضعية فقط، وإنما هي مسّت السوسيولوجيين الماركسيين العرب، أو الآخذين بمناهج الماركسية في تحليل الظاهرة الاجتماعية، وخاصة مَن تأثَّر منهم بكتابات بيير بورديو (الأولى) وموريس غودولييه، وألان تورين. . . إلخ.

العلموية عينها ستتسلل إلى العلوم الاقتصادية في تياريْها المتنازعيْن منذ الخمسينيات من القرن الماضي: الليبرالي والماركسي، لكنها كانت أظهر عند الباحثين الاقتصاديين العرب الآخذين بمنظومة المفاهيم المادية التاريخية. ولم يكن ذلك بسبب أن الليبراليين كانوا أقل إصابة بوهْم العلموية من الاشتراكيين، وإنما فقط بسبب أنهم كانوا دونهم إنتاجاً في النظرية الاقتصادية. وإذا كان التمييز، في مثل هذا المعرض، واجباً بين من كانوا في عداد الاقتصاديين الماركسيين العقائديين ومن استعملوا في التحليل أدوات ومفاهيم الماركسية من دون أن يكونوا ماركسيين، مثل بعض الاقتصاديين القوميين المؤمنين بالاشتراكية والتأميمات وأولية التخطيط المركزي وتدخلية الدولة في الاقتصاد، فإن الاختلاف بين الفريقيْن في الولاء السياسيّ لم يغيّر من حقيقة المشتَرَك الفكري بينهما:

الإيمان الثابت بانتظام الظواهر الاقتصادية على مقتضى **قوانين**، وبإمكانية معرفة تلك القوانين بإعمال مفاهيم علمية. ولقد تكون كتابات سمير أمين، في سنوات الستينيات والسبعينيات، أظهر الكتابات تمثيلاً للعلموية في ميدان الدراسات الاقتصادية في الفكر العربي المعاصر.

يمكن الإفاضة في بيان وجوهٍ أخرى من التفكير العلموي في ميادين دراسية أخرى كالعلوم السياسية (نظريات الضبط والتوازن...)، والتحليل الميكرو ـ سياسي... إلخ) وعلم التاريخ (النزعة التطورية)، أو في مناحي من التوجّه المنهجي في الدراسات الاجتماعية والإنسانية (التخصّص في دراسة الظواهر الدقيقة: الميكرو اقتصادية، والاجتماعية الجزئية... إلخ)، لكن غرضنا هنا محدود: الإشارة إلى الظاهرة لا تعقّبها بالرصد والعرض. غير أن أعلى أشكال التعبير النظري عن نزعة تقديس العلم ـ والقدح في الأيديولوجيا استطراداً، إنما كان في مجال الدراسات الإيبيستيمولوجية في سنوات السبعينيات وشطر من الثمانينيات.

* * *

كان الباحثون المغاربة، ثم الجزائريون والتونسيون، أبْكر من شغل ميدان نظرية المعرفة وفلسفة العلوم والإيبيستيمولوجيا في نطاق الدرس الفلسفي الجامعي ـ في البلدان العربية ـ قبل أن ينتقل هذا الانشغال إلى ميدان البحث والتأليف. وليس من شك في أن الانجذاب إلى هذا الميدان المعرفي إنما كان بأثرٍ من الدراسات الإيبيستيمولوجية المزدهرة، لحظتئذ، في أوروبا، وفي فرنسا على نحوٍ خاص: التي قُرئت في المغرب العربي على نطاق واسع ودُرّست في أقسام الفلسفة في الجامعة، بل وانتشر تأثيرها خارج الجامعة، فامتد إلى الدرس الفلسفي للبكالوريا، قبل أن يبدأ الاهتمام بها في الاضمحلال والخفوت في نهايات الثمانينيات.

وجوهُ العلموية في الإيبيستيمولوجيا عديدة؛ **أوّلها، مجالُها المعرفي** الذي إليه تنصرف، وله تتفرَّغ درساً وبحثاً: **العلم**. والعلم هنا ليس أيّ علم على نحو ما اعتادتِ الفلسفة أن تحدّده وتصنّفه إلى أنواع، وإنما هو العلوم الحقّ: التجريبية والرياضية. إن الإيبيستيمولوجيا ليست نظرية المعرفة الكلاسيكية عند الإغريق (Gnoseologie)، ولا هي فلسفة العلوم المعاصرة، ولا هي ـ عند بعضٍ ـ

الميثودولوجيا، وإنما مبحث **علمي** يتناول بالتحليل فرضيات العلم ونتائجه المختبرية إن كان تجريبيّاً، وفرضياته ونظام استنتاجاته (Axiomes) إن كان رياضيّاً. هكذا تعامل الإيبيستيمولوجيون العرب مع هذا الميدان المعرفي، كما تلقّنوه من كتابات العلماء الإيبيستيمولوجيين الغربيين، أمثال غاستون باشلار في الفيزياء، ومجموعة «بورباكي» للرياضيات، وجورج كانغيليم في البيولوجيا، ودوزونتي في الرياضيات، وجان بياجي في علم النفس. الفارق أن الإيبيستيمولوجيين الأوروبيين كانوا علماء، أما نظراؤهم وتلامذتهم العرب فكانوا فلاسفة أو باحثين في الفلسفة.

و**ثانيها، الانتصار الفكريّ للعلم على الأيديولوجيا**؛ والفلسفة منها. فقد كرس الاهتمام بالدراسات الإيبيستيمولوجية نزعة عدائية تجاه الأيديولوجيا، فأُحْيِيَت النظرةُ المُزْرية بها بحسبانها رديفاً للوعي المغلوط والمضَلِّل، وبات على الفلسفة ـ بمقتضى هذه النظرة ـ أن تثبت شهادة براءتها من تهمة الانتماء إلى الوعي الأيديولوجي للعالم من طريق التفرُّغ للعلم والانغماس في مشكلاته والإعراض الكامل عن غيرها. ولقد تنزَّلت، في امتداد ذلك، معايير بمقتضاها توزَن الأفكار والأطروحات ويُحكَم عليها بالسلب أو الإيجاب: التحلّي بالروح العلمية في التفكير، وإعمال المنهج العلمي في دراسة الظواهر، والبناء المنظومي للأفكار... إلخ. وما أغناها عن القول إن الكثير من هذه اليقينيات حول العلم والأيديولوجيا إنما أتى ثمرة أثرٍ كبير كان لفكر لوي ألتوسير في الفكر العربي في سبعينيات القرن الماضي، سواء في قراءاته الشهيرة لماركس أو للعلاقة بين الفلسفة والعلم، وقد كان لها كبير سلطان على جيل كامل من الباحثين العرب في ميدان الفلسفة سرعان ما امتدت بصماته إلى مجالات في البحث أخرى كالدراسات الاقتصادية والسياسية.

و**ثالثها، الانتصارُ للبنية على التاريخ**: في الموضوعة والمنهج على السواء. فلأن مناهج الإيبيستمولوجيين بنيوية، وعملهم الفكريّ نشأ وتطوّر في مناخ معرفي وفلسفي غمرته البنيوية خلال اندفاعتها الكبرى، ولأن مفهوم البنية (Structure) مركزي في الدراسات الإيبيستيمولوجية في الغرب (منذ غاستون باشلار حتى جان بياجي وجاك لاكان)، فقد قَرَّ في وعي هؤلاء الإيبيستيمولوجيين العرب أن موضوع المعرفة هو البنية، بنية الأفكار ومنظومة العلاقات التي تنتظم عناصر البنية، بما هي علاقة ثابتة منظوراً إليها في هيئتها الناجزة، لا في ما قبل تكوينها ولا في صيرورتها. والضحية الكبرى في هذه

الرؤية البنيوية هي التاريخ. ومع أنه في وسعنا الآن أن ندرك بعض أسباب شغف الدراسات الإيبيستيمولوجية العربية بالبنية، كموضوعٍ وفرضيةٍ ونطاقٍ للبحث، ومنها الرغبة في التحرُّر من التاريخانية والنزعة التطوُّرية اللتين سادتا في بعض التأليف العربي الآخذ بمنهج المادية التاريخية، إلا أننا لا نملك أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد أن شيئاً من الأرسطية ـ الثاوية في ثقافة جيلٍ من الباحثين العرب ـ يقف خلف ذلك الشغف: ردّ الكثرة إلى الوحدة، والتشديد على الماهيات والجواهر والإعراض عن الأعراض (= المتغيّرات)... إلخ. ألم يُخرج أرسطو نفسُه التاريخَ من نطاق العلوم، لأنه معرفةٌ منقوصة موضوعُها المتحوّل وليس الثابت، العَرَض وليس الجوهر؟

لم تلبث هذه الموجة من تبجيل العمل والزّراية بالأيديولوجيا أن بدأت في الانحسار تدريجاً حتى داخل الأوساط الفكرية العربية الشغوفة بالدراسات الإيبيستيمولوجية. واتخذ انحسارها شكل انتقالٍ بالدرس الإيبيستيمولوجي من الانشغال بالعلوم إلى الانشغال بالفلسفة والتراث والدين بإعمال أدوات التحليل الإيبيستيمولوجي نفسِها. كان محمد أركون أبكر من استعمل بعض هذه الأدوات في مجال الإسلاميات. لكنه ـ خلافاً لباحثين آخرين ـ لم يبدأ تجربته مع الإيبيستيمولوجيا من العلم، وإنما استثمر أدواتها منذ البداية في الإسلاميات. أما الذين شاركوه الهاجس العلمي في الدراسات الإسلامية ودراسات الفكر العربي، فبدأت كتاباتهم في الإيبيستيمولوجيا من موضوعات علمية كان معظمها تعريفاً بالمدارس المعاصرة في هذا المجال، قبل أن يحسم بعضهم أمره بالتفرّغ الكامل (محمد عابد الجابري) أو الجزئي (سالم يفوت) للدراسات التراثية. ولقد كان لذلك الانحسار أثرُهُ في تَحَرُّرِ الدراسات الفلسفية من نزعتها العلموية، وفي إعادة النظر في موقفها الوضعي المتطرف من الأيديولوجيا.

* * *

إذا كنّا سنمثّل لعودة الاهتمام بالأيديولوجيا بدراسات التراث والإسلاميات، فليس لأن تلك العودة لم تتحقق إلا على هذا الصعيد من البحث العلمي في الفكر العربي، وإنما لأن هذا الميدان من الدراسات ازدهر (ربّما) أكثر من غيره في العقود الأربعة الأخيرة، وألْقى ضوءاً كثيفاً على ظواهر كانت شبة مغيّبَة ـ حتى لا نقول مجهولة ـ في دراسات الفكر العربي المعاصر بسبب الاعتقاد المزمن أنها ظواهر أيديولوجية أو تُشيع فكراً أيديولوجيّاً في الثقافة والمجتمع!

ولسنا هنا في معرض القول إن هذا الميدان أسبق زمنيّاً من غيره في التنبُّه إلى هذه الظواهر، فلقد يكون علم الاجتماع أسبق إلى الانتباه إليها في العقود الستة الأخيرة على نحو ما نلحظ في كتابات بعض روّاده، مثل علي الوردي وسيّد عويس. ولقد تكون الدراسات التاريخية التي نشرت ـ منذ ثلاثينيات القرن الماضي ـ وألقت ضوءاً على التاريخ الديني والاجتماعي الإسلامي الكلاسيكي (دراسات العلاّمة جواد العلي مثلاً) أبكر بعقود من الإسلامولوجيا والدراسات التراثية، غير أن الأخيرة تفرَّدت بإحاطة الظاهرة بتنظيرٍ لا نجد له مضارعاً في الميادين الدراسية الأخرى، وهي تفرض لذلك السبب ـ لا لغيره ـ مطالعةً لمسألة الأيديولوجيِّ فيها بما هو موضوع تحليلٍ ودرسٍ.

لا حاجة بنا إلى كبيرِ شَرْحٍ لبيان الصّلة بين الاهتمام بالدين والموروث الثقافي العربي الإسلامي الكلاسيكي وما دعوناهُ بإعادة النظر في الموقف العلموي التقليدي من الأيديولوجيا. فالنظرة العلموية ظلت تحسب الدين لحظة في التطوّر الإنساني والفكري توشك أن تنصرم، وهو جزء من مواريث الماضي التي سيجرفها العلم والتقدم التقني. تجد هذه النظرة جذورها في الفكر الألماني قبل العلموية والوضعية: في فكر هيغل وفيورباخ، ثم في تيارات الداروينية الاجتماعية في القرن التاسع عشر قبل أن تصبح جزءاً من الثقافة الوضعية التي دشّنها كونت وسار فيها ـ في المسألة الدينية ـ إميل دوركايم. وهي نظرة تعرَّضت لانتقادٍ شديد، مقرونٍ بعملٍ علميّ رصين في الموضوع، من طرف باحثين كبار من طراز ماكس فيبر وميرسيا إلياذ ودوميزيل. . . إلخ. وهي تسرَّبت إلى الفكر العربي من طريق صلةِ رجاله بتيارات الوضعية والوضعية المنطقية والإيبيستيمولوجيا والعلمانية المتطرفة (منذ شبلي الشميّل حتى صادق جلال العظم، مروراً بسلامة موسى)، كما تسرَّب نقدُها إلى الفكر العربي من طريق اتصال جيل الحداثة النقدي بالعلوم الاجتماعية (الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع الديني) ودراسات الفكر العربي الحديث ومناهجه المعاصرة في تحليل الخطاب وتأويله (ميشيل فوكو، وبول ريكور، ويروغن هابرماس. . . إلخ). فلقد آذنت الاهتمامات المتزايدة بمسائل التراث الديني والفكري، في الفكر العربي المعاصر، ببداية تصحيح تلك النظرة العلموية والداروينية إلى الظواهر التي كان حسبانُها في خانة الأيديولوجيّ شأناً في حكم الإلْف والعادة.

قبل هذه الموجة من الدراسات النقدية الرصينة في ميدان التراث والإسلاميات، خلال الأربعين عاماً الأخيرة، كان الميدان هذا ـ وإلى حدود

النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي ـ تحت سيطرة **قراءتين** ومنهجين: **قراءة إسلامية محافظة** تردِّد المعرفة التراثية الكلاسيكية وتقدّمها أو «تفكّر» فيها بمناهج تقليدية تعتمد السّرد والعرض في مختصرات. **وقراءة استشراقية** متفوقة في أدوات البحث، ولكن قلّما شدّتْها إلى مادتها اعتبارات البحث العلمي. وكما كانت الأولى قريبة من موضوعها وجدانيّاً، بعيدة عنه علميّاً، كانت الثانية أقرب منه علميّاً، أبعد عنه عاطفيّاً. وكان لا بدّ من أن يأخذ الباحثون العرب أمْر تراثهم الفكري والديني بأنفسهم، متحرّرين من احتكار المحافظين له، ومن عقدة تفوّق المستشرقين فيه. كانوا في الموقع المميَّز الذي يسمح لهم بذلك؛ فهُم ما كانوا غريبين عن التراث كالمستشرقين، ولا غريبين عن مناهج البحث العلمي الحديثة كالمحافظين. وحين نستعيد اليوم عشرات الدراسات التي أنجزها باحثون عرب في الموضوع من طراز محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، وحسين مروة، ومحمد الطالبي، وهشام جعيط، وعلي أومليل، ونصر حامد أبو زيد، ورضوان السيّد، وعبد المجيد الشرفي، وعزيز العظمة... الخ ـ على ما بينهم من خلاف في المقالات والمناهج وفرضيات البحث ـ ندرك أن تراكماً فكريّاً في هذا الميدان تحقَّق وأعاد تصويب النظرة إلى مسائل الدين والتراث بعيداً عن الأوهام العلموية.

على أن إعادة النظر في الموقف الوضعي المتطرف من الأيديولوجيا ليس يعني أن هذا الميدان من البحث بات مرتعاً للتفكير الأيديولوجي، وإنما القصد التنبيه إلى تغيُّر النظرة إلى الأيديولوجيا من موضوع عديم القيمة والفائدة إلى مسألة المسائل في البحث العلمي. أمّا ما دون هذا التحَوُّل في الرؤية إليها كموضوع جدير بالاهتمام، فقد انصرف الباحثون في ميدان التراث والإسلاميات إلى تحرّي العلمية في الدرس والتحليل وتحكيم معايير النظر الأكاديمي إلى الموضوع، علماً بأن حظوظهم في تحصيل هذه البُغية متفاوتة بتفاوت العُدَّة والعتاد المعرفيَّيْن والمنهجيَّيْن لدى كلّ واحدٍ منهم. وإذا كان في جملة الأسباب الحاملة على تعديل النظرة إلى الأيديولوجيا، بتحريرها من علمويتها وصرْفِها نحو تبيُّن ما ينبغي التفكير فيه (في الأيديولوجيا)، أن موضع النظر إلى الأيديولوجيّ اختلف بانتقاله من الجدالية المعرفية التقليدية حول العلم والأيديولوجيا ـ ووزن كلّ منهما في مكيال الحقيقة ـ إلى **تفكير اجتماعيّ** فيها بما هي **دينامية** من ديناميات التطور التاريخي والاجتماعي... إلخ، فإن نسبة الوعي الدقيق بهذه الإشكالية تتفاوت بين مفكّر وآخر، وبين نصّ وآخر، تبعاً لاختلاف منطلقات

القراءة؛ فالفارقُ بيِّنٌ بين من يبحث معرفيّاً في التراث وعينُه على كيفية توظيفه في الحاضر، ومن يبحث فيه فكريّاً بمعزل عن فكرة الاستثمار. يشدّد الأوّل أكثر على ما في الأيديولوجيا من ديناميات دافعة، وقد يبالغ في ذلك، فيما يهتمّ الثاني بتفسير تلك الديناميات من دون أن يؤسّس عليها مشروعاً للحاضر أو المستقبل.

يطول البيان والتفصيل لشرح الفارق بين الموقفين، وهو ليس موضوعنا في كل حال، لكن الأهمّ في الملاحظة أنها تأخذنا إلى السؤال الأساس: هل استقامت العلاقة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ في ميدان الإسلاميات، وسواه من ميادين الفكر والدراسات الاجتماعية في الفكر العربي، على النحو الذي يمكّننا من أن نقول إن الوعي العربي تَصَالَح مع الأيديولوجيِّ كـ **موضوع للتفكير** والبحث وتبنَّى المعرفيّ **كخيار في الدرس والتناول**؟

لا نستطيع القول بذلك، لا في مجال دراسات التراث، ولا في غيره من مجالات الفكر الأخرى، فالعلاقة بين الحدَّين ظلت مركّبة في فكر المفكّر الواحد، كما في النصّ الواحد، وما تبدَّدت على هذا النحو من التبسيط. ويتصل بهذه الملاحظة أن مقالات الفكر العربي اليوم، كما في الأمس القريب، لا تَقْبَل تصنيفاً من الخارج تتوزّع بمقتضاه إلى فئةٍ أيديولوجية وأخرى مقابلها معرفية. يمكن الحديث ـ بكثير من الحِذْر المنهجي ـ عن تفاوُتٍ بينها في نسبة كلّ من المعرفي والأيديولوجي فيها، أمّا وضعها في مقابل بعضها على قاعدة التمايز الماهوي، فأمرٌ لا يخلو من تعسُّف كبير. لنأخذ مثالاً لبعض الصعوبات التي يثيرُها كلّ محاولة للتمييز القاطع بين الحدَّيْن: نستطيع أن نَتَمَيَّز، على نحوٍ ما من اليُسْر، بين دراسات تطفح باللغة الأيديولوجية (الانحياز الصريح إلى موقف، وأحكام القيمة، والإسقاط التاريخي... إلخ) وأخرى تتحرَّى الموضوعية والحياد والنظرة الوضعية أكثر. من السهل، في مثل هذه الحال، أن يقال إن الأولى أيديولوجية، لأنها تفضح نفسَها بنفسها، ولكن هل من السهل القول إن الثانية علمية أو تخلو من أيّ تدخُّل أيديولوجيّ لمجرَّد أنها تستعير أدوات معرفية؟

سبق ونبَّهنا إلى أن الأيديولوجيا قد تَعْرِضُ نفسها في صورة غير أيديولوجية، علمية مثلاً، والعلموية مثال لذلك، فهي أيديولوجيا بامتياز. كما أن مناهج تحليل الخطاب الحديث تُطْلعنا على الكيفيات المختلفة التي تتمظهر بها الأيديولوجيا وتخادِعُ بها العقل الواعي. وكم يوجد في حوزتنا اليوم من دراسات تعيد إنتاج الخرافيّ والميثيّ باستعمال أحدث وسائط المعرفة والمنهج، فتصفِّح

الفكر التقليدي بدروع حداثية، كما يصفّح النظام السياسي التقليدي عندنا نفسه بدروع من الحداثة السياسية من قبيل الدستور والانتخابات والبرلمان. . . الخ! لا بدّ، إذن، من مقاربةٍ لموضوع العلاقة أعمق ممّا يدعونا إليه التمييز المبسَّط.

* * *

تُوفِّر لنا المناهج الحديثة والمعاصرة في العلوم الإنسانية إمكانيات ووسائل في غاية الأهمية والغنى لتحليل العلاقة المعقَّدة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ في أيّ خطاب أو نصّ. ليس من موضوعنا أن نقف على تلك الوسائل بالبيان، ولا أن نستعرض تلك العلاقة في تاريخ الفكر العربي المعاصر كما تتبيَّن للتحليل العلمي، فالوقوف عند المسألتين ـ وهو في غاية الأهمية ـ يطول ويخرُج بنا، في الوقتِ عينهِ، عمّا نحن فيه. سنكتفي بأمثلة قليلة نبيّن فيها كيف يمكن للفعل الأيديولوجي أن يتسلَّل إلى نصٍّ معرفيّ أو إلى نصٍّ تؤسِّسُهُ إرادةُ المعرفة وأدواتُها ومفاهيمُها. يتعلق الأمر، إذن، بالبحث في **تجليات** الأيديولوجيا، ذلك أن للأيديولوجيا تجليات مختلفة في الفكر؛ فقد تُطِلّ من خلال **السؤال الضمنيّ** الذي يؤسِّس نصّاً أو معرفةً ما. وقد تُطِل من خلال **الغائيات** الحاكمة للكتابة؛ أكانت موعىً بها أم غيرَ موعىً بها. وقد تطلّ من خلال فعل **الانحياز** الفكري إلى مذهبٍ في الرأي أو مدرسة في التفكير أو طريقة في الكتابة، إلى غير ذلك من ضروبِ التجلّي وصوره. لِنَكْتَفِ من هذه التجليات بواحدٍ منها هو الانحياز.

قد يبدو انحيازٌ ما لتيَّارٍ فلسفيّ ما فعلاً معرفيّاً صرفاً يَحْمل عليه إغراءٌ فكريّ في التيار المنحاز إليه: أفكارُهُ وأطروحاتُه، مضامينُه المعرفية، طُرُقُهُ في بناء المعرفة. . . إلخ. وقد يُرَدُّ إلى أن المثقف المنحاز لا يعرف من تيارات الفلسفة غيره أو هو ـ في أحسن الأحوال ـ أوْسَعُ اطلاع عليه وعلى نصوصه من غيره من التيارات. هذا جوابٌ من أجوبة عدّة عن سبب الانحياز يرُدُّ الانحياز إلى الوازع المعرفيّ. ولكنه ـ كما ذكرنا ـ ليس الجواب الوحيد الممكن، فقد يكون ثمة **وازع أيديولوجي** مُدْرَكٌ أو غيرُ مدرك يقف خلف ذلك الانحياز ويدفع صاحبه إلى مزيد من الإمعان فيه والتمسُّك به. وهكذا فبمقدار ما يجوز للباحث أن يعْزُوَ شغف عبد الرحمن بدوي بالوجودية، وزكي نجيب محمود بالوضعية، ومحمود أمين العالم بالماركسية. . . إلى تأثيرٍ سحريّ لهذه التيارات الفلسفية في مثقفين عرب منبهرين بمعارف الغرب، يجوز أن يَعْزُوَ ذلك إلى أسباب أيديولوجية: الاحتجاج الفردي على مجتمع وقيم تَئِد الفردية والحرية (بدوي)، ورفض التخلف

الاجتماعي والحضاري والفكر الخرافي السائد (محمود)، ورفض الاستغلال الطبقي والحيف الاجتماعي (العالم). الأيديولوجيا هنا في صلب الاختيار الفكري والفلسفي. إنها تجيب، من وراء حجاب وبشكل صامت، عن **حاجة** (فردية أو جماعية) حُمِلَ التعبيرُ عنها على حامل (لغةٍ) نظريّ. يستحق هذا الوجه من تسلّل الهاجس الأيديولوجي إلى النصّ المعرفيّ أن يُنْتَبَه إليه، وأن يُدْرس درساً عميقاً.

يبدو هذا الانحياز في دراسات التراث والإسلاميات أشدّ مما يبدو في الفلسفة. وراء نقد التراث ـ وهو عملٌ معرفيّ ـ **هاجس أيديولوجي**: التحرُّر من سلطانٍ أيديولوجي في الحاضر تمثله أفكار الأقدمين المتردّدة في نصوص المحدثين وعلى ألسنتهم، يَستوي في ذلك ناقد التراث بإطلاق، وناقد العقل العربي، وناقد العقل الإسلامي، من يتوسّل الإيبيستيمولوجيا، ومن يَتوسّل التأويليات الحديثة أو الأنثروپولوجيا الثقافية أو الأركيولوجيا المعرفية. في وجه آخر من هذا الانحياز الأيديولوجي، نعثر على فائض من القرائن والأدلة عليه: من انحياز الماديّ التاريخي (= الماركسي) إلى الأفكار المادية في الإسلام، إلى انحياز العقلاني، إلى المعتزلة أو ابن رشد، إلى انحياز الإنسانوي إلى مسكويه وأبي حيان التوحيدي... إلخ. وكلٌّ يمارس انحيازاته الأيديولوجية بلغة المعرفة. وما يقال في دراسات التراث والإسلاميات، يقال في ميدان تحقيق النصوص (التراثية). يجري تحقيق النصّ ـ عند الثقات من المحققين ـ على مقتضىً علميّ صرف: من المضاهاة بين نسخ النصُوص المحققة، إلى التدقيق في الملتبِس من مفرداتها، إلى إضاءتها بالتعريف التاريخي، والمقارنة بين المصادر في الهوامش، إلى وضع الفهارس وضعاً تفصيلياً وعلمياً، إلى كتابة مقدمات ضافية على النصوص المحقَّقة والمُعَدَّة للنشر. لكن الأيديولوجيَّ في كل هذا الجهد العلمي يقع في مكان آخر غيرِ ملحوظ، ويكشف عنه السؤال التالي: لماذا تحقيق هذا النصّ بالذات وليس غيره؟ هل في الأمر صدفة أم خلفه غاية وهدف؟

في منطقةِ تَقَاطُع وتداخل بين ثلاثة ميادين دراسية في الفكر العربي (الفلسفة ودراسات التراث، وعلم الاجتماع، والتاريخ)، ازدهر الاهتمام بابن خلدون وتاريخه ومقدمة تاريخه منذ مئة عام، وأنْجِزت في نطاق هذا الاهتمام أطروحات جامعية وتآليف عدة من أجيال مختلفة من الباحثين العرب من تخصّصات ومشارب فكرية مختلفة (طه حسين، وعلي الوردي، ومحسن مهدي، وناصيف نصّار، ومحمد عابد الجابري، وعلي أومليل، وعزيز العظمة، وعبد الله العروي... إلخ). وليس لأحدٍ أن يطعن في القيمة العلمية لهذه الدراسات

الخلدونية في الفكر العربي المعاصر. لكن علميتها لا تملك تغييبَ الهاجس الأيديولوجيّ فيها أو طمسَه، والسؤال البديهي، في مثل هذه الحال، عن: لماذا ابن خلدون بالذات؟ لا يمكن إطفاؤُهُ بجواب معرفيّ من قبيل القول لأن فكره موسوعيّ ومنظَّم وعقلانيّ، أو لأنه صاحب نظرية متماسكة في تفسير الاجتماع العربي والإسلامي الكلاسيكي، ذلك أن السؤال يحتمل تعليلاً آخر له من قبيل أن الاجتماع العربي المعاصر يوشك أن يشبه الاجتماع الذي حلَّله ابن خلدون، وبالتالي يفرض استعارة بعض مفاهيمه لتفسير بُنَانا الاجتماعية الراهنة.

ولا يقلّ منسوب الأيديولوجيّ في الدراسات التاريخية العربية عن منسوبه في سواها من الميادين المذكورة وغير المذكورة. نلحظه هنا في **موضوعة** البحث أو في الوحدة الدراسية التي يختارها الدارس. حين يتفرّغ مؤرخ كبير مثل محمد المنوني لدراسة تاريخ المغرب (الأقصى) الوسيط والحديث في عشرات الدراسات، وحين يفعل مثله مؤرخ نظيرٌ في القيمة العلمية هو كمال صليبي فيتفرَّغ في معظم دراساته لتاريخ لبنان، فإن لاختيار الموضوع ـ في حدّ ذاته ـ صلة بموقف أيديولوجي معْلَن أو مُضمَر: **كتابة تاريخ وطنيّ**، أي كتابة تاريخ جماعة اجتماعية ضمن كيان منظورٍ إليهما معاً (الجماعة والكيان) بوصفهما نهائيَّيْنْ. في المقابل، حين يتفرغ مؤرّخ كبير مثل عبد العزيز الدوري لكتابة تاريخ الأمّة العربية: القديم والحديث، فهو يكتب تاريخاً محكوماً بموقف أيديولوجي مسبق: **الموقف القومي**. وقُل ذلك عمّن يحاولون كتابة تاريخ إسلاميّ أو تاريخ الأمّة من وجهة نظر إسلامية، كما يفعل اليوم عماد الدين خليل، وأحمد إلياس حسين، بعد مالك بن نبي.

ويستطيع المهتمون بالدراسات السوسيولوجية والاقتصادية والسياسية، ممّا لا يدخل في نطاق تخصُّصي، أن يقفوا على تجليات الأيديولوجيا في تلك الدراسات: في أسئلتها وفرضياتها الضمنية المؤسِّسة، وفي غائياتها المعلنة والمضمَرة، كما في انحيازاتها إلى هذا الموقف أو ذاك من المواقف التي تتناولها بالدرس والتحليل. يكفي أن نذكّر بأن مئات الدراسات الاقتصادية والسوسيولوجية التي صدرت في الوطن العربي، فترة الستينيات ـ الثمانينيات، حول البنى الاجتماعية والطبقات والصراعات الطبقية كانت تستعير مجتمعاً عربيّاً افتراضيّاً ـ من الكتب والنظريات ـ كي تمارس عليه تمريناً فكريّاً أيديولوجيّاً لا تَنَاسُبَ فيه بين الواقع ومنظومة المفاهيم! وأن مثيلتها من الدراسات السياسية المكتوبة حول الدولة والسلطة والمؤسسات والتمثيل

السياسي وآليات صنع القرار وجدليات المعارضة والنخب الحاكمة... كانت تشتغل على مجالٍ سياسيّ مفتَرض، مستعار من تجربة الدولة الحديثة في المجتمعات الغربية، ولا يكاد يلْحظ ديناميةَ المواريث ـ مواريث الدولة السلطانية التقليدية ـ في تكوين «المجال السياسي» العربي القائم.

* * *

من البينّ أن جدلية المعرفيّ والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر ليست مبسَّطة بحيث تتبيَّن صورُ اشتغالها لِوَعْي القارئ فيها بيُسْر، وإنمّا هي **مركَّبة**، وتحتاج ـ بالتالي ـ إلى **قراءة تركيبية** تتوسَّل مناهج وأدوات متعددة لفكّ الترابط في علاقاتها وإدراكها. والتشديد على هذه الطبيعة المركّبة في الجدلية تلك هو ما كان يعنينا في هذا النصّ بمقدار عنايتنا فيه بتبديد النظرة المعيارية إلى كلٍّ من المعرفة والأيديولوجيا.

ـ ٣ ـ

أهمية هذه الإشكالية في تاريخ الفكر العربي المعاصر هي ما حَفَزَ مركز دراسات الوحدة العربية على عقد ندوةٍ فكرية في الموضوع تتداول النظر في وجوهٍ منها مختلفة. ولأن الإشكالية عيشت في الميادين الدراسية العربية كافة، بتفاوتٍ بينها في الجِدّة والحرارة، كان على تخطيط الندوة أن يلْحظ ذلك فيصمّم جلساتها وبحوثها على هذا المقتضى، وكان على المدعوين إلى المشاركة فيها من الباحثين أن يكونوا من العاملين فكرياً في تلك الميادين الدراسية المتباينة، ومن المساهمين في إنتاج المعرفة فيها. وكما رُوعيَ الاختلاف في التخصّص الدراسي لتعظيم الفائدة من مقاربةِ إشكاليةٍ تختلف معطياتُها الفكرية من مجالٍ دراسيٍّ إلى مجالٍ دراسيٍّ آخر، رُوهِنَ ـ أيضاً ـ على تبينُّ خيوط الاتصال بين وجوه اشتغالها في كلّ من تلك المجالات المنفصلة بما يسمح باشتقاق استنتاجات نظرية جامعة تقدّم صورة أدعى إلى الشمول وأدنى إلى التركيب عن حقبة كاملة من تطور الفكر العربي المعاصر، كما روهِن على وعي وجوه الاختلاف بين أشكال الاشتغال الإشكالي تلك في الميادين الفكرية ذات الطابع النظري الصرف، وفي الميادين التي يقترن فيها التنظير بالدراسة التطبيقية مثل العلوم الاجتماعية.

صُمّمت الندوة لتتناول بحوثها ومناقشاتها إشكالية المعرفيّ والأيديولوجيّ في

الفكر العربي المعاصر في مجالات دراسية تسعة، هي ـ حسب ترتيب جلساتها في الندوة ـ مجالات: التأليف الفلسفي، والتأليف السوسيولوجي، ودراسات التراث، والدراسات التاريخية، والدراسات الاقتصادية، والعلوم السياسية، ودراسات الفكر العربي المعاصر، ودراسات الفكر الغربي، والدراسات العربية للاستشراق. أما ما سيأتي من حيث الترتيب، الفصل الأول، في الكتاب، فهو «في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام، وكان تمهيداً، وقد تناول الإشكالية في عمومها من مدخل التعريف المفهومي. وقد قدّمت البحوث العشرة فيها، أثناء الندوة، كاملة ونوقشت من المشاركين. غير أن بحثين منها ظلاَّ ناقصين:

أولهما في موضوع المعرفي والأيديولوجي في الدراسات السياسية العربية لم يستجب للعناصر المحدَّدة في مخطط الندوة، وبقي ـ حتى بعد تعديله من كاتبه ـ بحثاً في الإشكالية في نطاق الدراسات السياسية الغربية، لا العربية (التي لم يلامس موضوعها إلا في فقرات معدودة).

و**ثانيهما** في موضوع المعرفيّ والأيديولوجي في التأليف الفلسفي العربي؛ وكان الباحث المكلّف بكتابته قد ألقى مُختَصَرَه شفاهةً أثناء الندوة، ولم تسمح له ظروفه بكتابته. ولأن نشر مادة الندوة تأخّر بسبب انتظار البحثين، فقد ارتأى مركز دراسات الوحدة العربية نشر ما توفّر من مواد الندوة أملاً في تدارك النقص الحاصل فيها في طبعة ثانية.

والندوة، بموضوعها الإشكاليّ، وبسعة المجال الذي تناولتْهُ أبحاثُها ومناقشاتها، هي ـ على الحقيقة ـ نواة مشروع علميّ أوسع قد يأخذ شكل ندْوات فكرية متخصّصة تنصرف كل واحدة منها إلى تناوُل مجالٍ بعينه، من المجالات العشرة، بالتفصيل والتدقيق ومن خلال بحوث عدة تُفصّل النظر في ما أجمله كل بحث من بحوث ندوتنا. كما قد يأخذ شكل دراسات/كتب يُعدّها باحثون من تخصّصات مختلفة ينصرف كل كتاب منها إلى مقاربة الإشكالية في مجالٍ دراسي من المجالات العشرة تلك. وحينها سيكون من حسنات الندوة أنها شقّت سبيلاً أمام البحث العلمي في إشكاليات الفكر العربي، ووضعت «جدول أعمال» أمام المفكّرين والباحثين، وأدخلت إلى ميدان الدراسات تقليد العمل العلمي الجماعي؛ الذي سبق للمركز أن أخذ به في مناسبات عدّة منذ **مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي** في النصف الثاني من عقد الثمانينيات من القرن العشرين الماضي وحتى **المشروع النهضوي العربي** المعلن عنه منذ عامٍ ونصف. وما أغنانا عن القول

إن العمل العلمي الجماعي ذو فائدة تَعْظُم نتائجها كلما توفّر له التخطيط المناسب والكفاءات الفكرية المناسبة.

* * *

بحوث الندوة في جملتها جيدة، وبعضُها كان على مستوىً عالٍ من القيمة العلمية أو من الشمول في تناوُل الموضوع وإضاءة أكبر قدرٍ ـ يسمح به حيّز بحث ـ من جوانبه ومستوياته. وكان للتعقيبات المكتوبة سلفاً على البحوث، على جاري عادة المركز، وظيفتُها المنهجية في تغطية ما غاب في البحوث من مسائل أو التنبيه إليها، وفي تقييم مضامينها ونقد أطروحاتها أو التنبيه على وجوه القصور فيها. أما المناقشات، فكان التفاعُل فيها مع البحوث والإشكالية طيّباً في الاتجاه العام، ومتفاوت الحرارة من جلسة إلى أخرى. ولقد كانت المناقشات التي جرت أثناء جلسات الندوة أخصب بكثير من المثبتة في هذا الكتاب، والسبب في عدم التناسب بين وقائع مناقشات الندوة والنصِّ المحرر عنها أن المركز نهج مسلكاً في ندْواته كافة لم يحد عنه، هو عدم نشر إلا ما يوافق عليه صاحبه كتابةً (مع حق المركز في تحريره). والحال، إن الكثير من مداخلات الندوة التي ألقيت شفاهةً أثناء المناقشات لم يحرره كثيرٌ من المشاركين، حتى بعد تذكير المركز لهم بوجوب تحريره، مما أضاع على نصّ الندوة بعض ما قيل في مناقشاتها.

وإجمالاً، يمكن القول إن الغرض من الندوة تحقق، ونعني به رفع درجة الانتباه إلى الوجوه الإشكالية المتعددة التي تنطوي عليها أية قراءة جادة ورصينة للفكر العربي المعاصر وقضاياه. وباستثناء رأيٍ واحدٍ عبَّر عنه أحد الباحثين في الندوة ـ تعليقاً منه على موضوعها ـ ومقتضاه أنّ الإشكالية مدار البحث غيرُ ذات قيمة ومتجاوزة، فإن الأعمَّ الأغلب من المشاركين سلّم بالطبيعة المركّبة للمسألة المثارة، وبالحاجة إلى التدقيق في معايير التمييز والفصْل بين حدَّيْ الإشكالية. وفي الظنّ أن مثل هذه الخلاصة يُمثل مدخلاً معرفياً جيداً لنقد ثقافة الاستسهال والتبسيط التي تسيطر على الوعي العربي، وتدفع نحو قراءات تقليدية شاحبة لتاريخ الفكر ومسكونة بيقينيات دوغمائية يمتنع عليها كلّ نظرٍ نقدي.

بيروت، ٢٥ آب/ أغسطس ٢٠١٠

كلمة الافتتاح

خير الدين حسيب(*)

يَنتابُني مزيجٌ من مشاعر السرور والحزن وأنا أفتتح هذه الندوة؛ فأنا مسرورٌ بلقائنا مجدَّداً على مائدة الفكر، ومسرورٌ باجتماع هذه الوجوه الطيبة من المفكّرين والباحثين لِتَدَاوُلِ الرأي في واحدةٍ من أُمَّهات مسائل الفكر العربي المعاصر. وأنا حزينٌ ـ في الوقتِ عينِه ـ لأننا فقدنا واحداً من منارات العقل والاجتهاد والإبداع كنّا بها نهتدي في الظّلمةِ الظَّلماء، هو أخونا وعزيزُنا ورمزُ وعينا الحديث، المشمولُ برحمة الله، الدكتور محمد عابد الجابري الذي وافاهُ الأجل في صباح اليوم الثالث من أيار/مايو ٢٠١٠ في بيته في الدار البيضاء.

وإذْ نشْعُر بثِقل ووطأة الفراغ الذي سيخلّفه رحيلُه في الساحة الفكرية العربية والعالمية، وبشعور الرُّزْءِ والفقدان لصديقٍ عزيزٍ نادِرِ السَّجايا والخصال: الكريمِ نَفْساً، والسَّخِيِّ عقْلاً، والعفيفِ لساناً، والمتواضعِ مسلكاً، فإن العزاءَ في أن الفَقيدَ الكبير ترك فينا مدرسةً وميراثاً عظيمينْ سيظلاّنَ مَعِيناً للمعرفة لا ينضب لأجيال اليوم والغد كما لم ينضب، حتى اليوم، مَعينُ أضرابه من الكبار السابقين أمثال ابنِ رشد وابنِ خلدون: العزيزيْن على قلب فقيدنا الكبير. وإنّي، باسم مركز دراسات الوحدة العربية، ألتزم أمامكم بأن نحيط ميراثَ هذا المفكّر الكبير وذكراهُ بأفضلِ التكريم الذي يليق به وبما قدَّمَ لأمَّته وثقافتِها من عطاءٍ جزيل. وسيعلن المركز في مستقبلٍ قريب عن صُوَر التكريم العلميّ التي سنخلِّد بها فقيدَنا العزيز.

(*) مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية.

الإخوةُ والأصدقاء،

لعلَّ الكثيرَ منكم يعلم أن أكثر النَّدْوات التي تَلْقَى هوىً في نفس المركز، وفي نفسي شخصيّاً، (هي) النَّدْواتُ الفكرية. وليس الهوى هذا مَيْلاً مزاجيّاً فحسب، وإنما مَرَدُّهُ إلى اعتقادٍ راسخ لدى المركز ـ ولديَّ شخصيَّاً ـ بأن الفكر هو وحدهُ الذي يملك أن يؤسِّسَ، وأن يَضَعَ المقوِّماتِ الارتكازيةَ للرؤيةِ والنظر. إذْ لا وُضوحَ ولا تَبَيُّنَ للآفاق من دونه. ولقد بِتْنَا في المركز على قدْرٍ من اليقينِ أَرْسَخ بأن هذا الاعتقاد يكاد يُصبح عامّاً أو غلاَّباً لدى قاعدةٍ عريضةٍ من القرّاء. ذلك أن تجربتنا في إصدار الدراسات تزوّدنا اليوم بالمؤشراتِ الدَّالَّةِ على أن طلباً متزايداً على المادَّةِ الفكرية أضحى مرتفِعاً في الأعوام الأخيرة. وهو ما يُشْعِرُنا باستقامةِ حالِ الاستقبال العمومي للمادةِ الثقافية الجيِّدة، بمقدار ما يُطْلِعُنَا على حُسْن أداءِ العقل العربيّ في هذه المرحلة وقدرته على اجتذاب المجتمع القارئ إلى همومه وإشكالياتِه.

ندوتُنا، التي أتشرّف بافتتاحها، ندوةٌ فكريةٌ بامتياز؛ لا لأنَّ موضوعَها هو الفكر العربي فقط، بل لأنها تقارِبُ مسألةً فيه على مستوىً من الأهمية الفكرية، هي مسألة الصلة بين الأيديولوجيا والمعرفة في هذا الفكر: اتصالاً وانفصالاً، وضوحاً والتباساً. لسنا نَبْغي من هذه الندوة أن تَكُونَ مناسبةً لِذَمِّ الأيديولوجيا في الوعي العربي وتبجيل المعرفة والتبشير بها، فقد يكون هذا أيضاً موقفاً أيديولوجيّاً. كما لا نريد منها أن تذهب إلى اتهام المَنْزِع المعرفيِّ في هذا الفكر بتهمة التَّحَجُّج بالموضوعيةِ والحياد ذريعةً لإسقاط مبدأ الالتزام الذي من دونه لا يكون الفكرُ تاريخيّاً وذَا أثرٍ في الناس والمجتمع، وإنما نريدُها مناسبةً لتفكيرٍ هادئٍ وعميق في جدليةٍ عاشها الوعيُ العربيُّ منذ ميلاده الحديث ولم تفارقْهُ حتى اليوم، ولعلها لن تفارقه في المستقبل لأنها من نوع الجدليات التي لا تَقْبَل الحَسْم. نريدها فرصةً للتفكير في أسئلةٍ لا يُفْهَم الفكرُ إلا في ضوئها: ما هي الشروط التي في نطاقها يُنْتِج الوعيُ العربيُّ الفكرَ؟ وكيف تتدخل تلك الشروط في تكييف المعرفةِ على هذا النحو أو ذاك؟ وكيف السبيلُ إلى تذليل عوائق المعرفة أو ـ على الأقل ـ تحييدها؟ وما العمل كي يتخلّص الفكرُ العربيّ من أسئلته المغلوطة: أيديولوجيةً أكانت أم معرفية؟ وهل في الإمكان كتابةُ حصيلةٍ موضوعية للتراكم الفكريّ العربيّ في ضوء اشتغالِ تلك الجدلية فيه؟. . . إلخ.

ولعلّنا في غنىً عن القول إن تناوُلَ هذه الإشكاليات، وغيرِها، بالجدّية

العلمية المطلوبة، إنما يقتضي الإعراضَ عن لغة أحكام القيمة، وتحرّيَ الموضوعيةِ في التحليل والتقييم، والتسلُّحَ بوعي نقديٍّ شجاعٍ يتجرّأُ على يقينياتِ الفكرِ ومسلّماتِهِ ويضَعُها ـ عند الضرورةِ ـ مَوْضعَ مراجعة. ولستُ أشكُّ في أن ندوتَنَا قادرة، بهذه المجموعة من المفكّرين والباحثين، على أن تشُقّ طريقَ هذه القراءة الموضوعية المطلوبة والمأمولة، وأن تبنيَ على سوابق الاجتهاد في هذا الموضوع: التي نَعْثُر على كثيرٍ من صُوَرِها ووجوهها في الفكر العربي المعاصر.

لقد حاول مركز دراسات الوحدة العربية في تخطيطه لهذه الندوة في صيف العام الماضي ـ وكما لا شك تلاحظون في مخططها ـ أن يوفِّر فرصةَ التفكير الجماعيّ في هذه الإشكالية في تعبيراتها المختلفة والمتمايزة داخل مجالات الفكر العربي كافة (الدراسات الفلسفية، الدراسات السوسيولوجية، الدراسات التاريخية، الدراسات السياسية، الدراسات الاقتصادية، الدراسات التراثية، دراسات الفكر العربي المعاصر، دراسات الفكر الغَرْبي، الدراسات العربية للاستشراق)، مصرّاً على أن لا يستثنيَ ميداناً من ميادين البحث العلمي في مجال الإنسانيات، بهدف تأمين الشروط أمام تأليفِ نظرةٍ إلى المسألةِ أكثر شمولاً. وهو خيارٌ منهجيٌّ ما كان يمليه علينا سَعْيُنَا إلى توسِعَةِ دائرةِ المُفَكَّرِ فيه لِيَكُونَ شاملاً فحسب، وإنما دَفَعَنَا إليه ـ أيضاً ـ الاعتقادُ بأن الصِّلةَ الموضوعية بين هذه الميادين من التفكير تتبينَّ أكثر كلّما أمكن الوقُوفُ على المُشْتَرَكِ الإشكاليِّ بينها.

الإخوة والأصدقاء،

إنكم تعرفون قِيَمَ المركز وتقاليدَهُ العلمية في الندوات بما يُغْنيني عن ذكرها في هذه المناسبة؛ فحريّةُ الرأي والمناقشة فيها مكفولة، والمركز عليها أمينٌ أشدَّ ما تكون عليه الأمانة. وهو ملتزمٌ أمامكم ـ كعادته دائماً ـ بأن لا ينْشُر منها إلا ما توافقون على نشره وتسلِّمونه كتابةً إلى سكرتارية الندوة؛ إذْ لأيٍّ منكم أن يقول ما شاء في الندوة، وله علينا أن لا ننشر إلا ما ارتأى هو نَشْرَهُ.

وفَّقَكم اللهُ إلى نجاحٍ أنتُم الأجدرُ بصُنْعه.

والسلام عليكم.

المشاركون

ألبير داغر	(لبنان)
إلهام كلّاب	(لبنان)
حسن حنفي	(مصر)
خليل العناني	(مصر)
خير الدين حسيب	(العراق/ لبنان)
رضوان السيد	(لبنان)
زياد الحافظ	(لبنان)
سعد ناجي جواد	(العراق)
سعيد بنسعيد العلوي	(المغرب)
سليمان عبد المنعم	(لبنان)
السيد يسين	(مصر)
عبد الإله بلقزيز	(المغرب)
عبد العزيز لبيب	(تونس)
عبد المجيد الشرفي	(تونس)
عزيز العظمة	(سورية/ هنغاريا)
عفيف عثمان	(لبنان)
علي أومليل	(المغرب/ لبنان)
فالح عبد الجبار	(العراق/ لبنان)
فيصل درّاج	(فلسطين/ الأردن)
كريم مروة	(لبنان)

كمال عبد اللطيف	(المغرب)
كميل الحاج	(لبنان)
ليلى شرف	(لبنان/ الأردن)
محمد جمال باروت	(سورية)
محمد الشيخ	(المغرب)
محمد عبد الشفيع عيسى	(مصر/ لبنان)
مطاع صفدي	(لبنان)
منذر سليمان	(لبنان)
منى فياض	(لبنان)
منير الحمش	(سورية)
ناصيف نصّار	(لبنان)
نديم نجدي	(لبنان)
نيفين مسعد	(مصر)
وجيه قانصوه	(لبنان)
وجيه كوثراني	(لبنان)

الفصل الأول

في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام(*)

كمال عبد اللطيف(**)

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠)، ص ٥٧ ـ ٧٨.

(**) أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

مقدمـة

١ ـ هناك إجماع بين الدارسين على غموض مفردة **أيديولوجيا**، وعلى أهميتها في الوقت نفسه. وهذا الإجماع تؤكده المعطيات التي اقترنت بالكلمة ـ المصطلح منذ البدايات الأولى لاستعمالها في نهاية القرن الثامن عشر، وإلى يومنا هذا، وذلك رغم التراجع الذي عرفته درجة تداولها في السنوات الأخيرة. وقد تضاعف الغموض في نظرنا، بسبب العناية الكبيرة التي نالها المفهوم في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، بل إننا نستطيع القول إن أشكالَ الاستخدام والتوظيف التي عرفتها المفردة في الأدبيات السياسية النضالية، منحتها دلالات تتسم بكثير من القلق، فغاب عنها التشبّع المعرفي الذي نفترض أنه يمنح الدلالة في المفردات صلابة نظرية، كما يمنح الكلمات الوضوح اللازم للمساهمة في عملية بناء التصورات والمواقف.

تحدد المفردتان **أيديولوجيا/ معرفة** موضوعاً مركبّاً، لا يمكن مقاربته بصورة يتم فيها عزل المفردتين، ذلك أن الجمع بينهما في صيغة إشكالية يفيد موضوعاً محدداً، مختلفاً عن موضوع التفكير في كل منهما على حدة، وفي مسألة التفكير فيهما كثنائية مُحُدِّدة لأفق في الفكر موصول بإشكالات ذات ارتباط وثيق بسؤال دور الفكر في التاريخ، وكذا علاقة المعرفة بموضوع الصراع السياسي في المجتمع؟ وقد اندرجت هذه القضايا بصورة واضحة في مشروع الفلسفة الماركسية، كما ارتبطت بالأدوار التي بلورتها هذه الفلسفة، في النظر إلى دور الوعي في عمليات التحول التاريخي.

واضح مما سبق، أننا سنتجنّب في هذا البحث عمليات التركيب المعتمدة على معطيات المعاجم التي تقدم مفردتي الموضوع، وبدل ذلك سنهتم بالبعد العلائقي المتعدد الذي بني في تاريخ الفكر المعاصر في موضوع الزوج أيديولوجيا/ معرفة. ومن المعلوم أن هذا الزوج، يضعنا مباشرة في أفق **الفلسفة الماركسية** ومكاسبها في مجال معرفة المجتمع وأدوار الوعي في التاريخ، وذلك

بمختلف التلوينات التي عرفتها في تاريخ تشكّلها وتطورها. فهل يعني هذا أن موضوعنا موصول أساساً بالمنجزات النظرية التي بلورتها الماركسية في هذا الباب؟

أبرزنا أن المفهوم «أيديولوجيا» ارتبط، في تشكّله الأساسي، بالتفكير في الصراع التاريخي ودور الوعي في التاريخ. ولهذا السبب ارتبط بالمجال السياسي، ومجال الدراسات الإنسانية. لكن التحولات المعرفية التي تبلورت في العقود الأخيرة داخل العلوم الإنسانية والمكاسب المعرفية والمنهجية التي أثمرتها، ساهمت بدورها في إعادة إنتاج المفهوم وإعادة إنتاج العلاقة المُؤَسّسة في قلب الزوج أيديولوجيا/معرفة، كما ساهمت في تأسيس شبكة من الإجراءات المنهجية، وخاصة في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم السياسة، بهدف مزيد من الإحاطة بنوعية العلاقة القائمة في الوعي بين الجوانب المعرفية والمستويات الوظيفية والعملية، التي تروم أن يكون للوعي دور فاعل في التاريخ. وقد قدم ماركس في سجاله النقدي مع النسق الفلسفي الهيغلي جملة من العناصر التي منحت المفهوم دلالات متعددة ومرتبكة في الوقت نفسه. لكنه كان يلحّ أثناء تشخيصه للوعي الأيديولوجي الهيغلي، وأفكار اليسار الهيغلي على ضرورة ربطه بصُور الصراع الطبقي، كما تمظهرت في التاريخ، مبرزاً أدوار الوعي في تزييف وقائع التناقض والصراع داخل المجتمع. كما عملت نصوصه على إبراز دور الوعي النقيض، المتمثل في الأسس المادية التي تهيىء التربة الاجتماعية الصانعة للوعي القادر على إنجاز التغيير والتجاوز.

يضاف إلى ذلك، أن ظواهر سياسية برزت في القرن العشرين ركّزت الاعتقاد بأهمية الأيديولوجيا في صناعة أحداث التاريخ الكبرى. إن انتصار النازية والفاشية وصعود الستالينية، وتنامي النزعات الاشتراكية والقومية في القرن العشرين، كان يلهب حماس الجموع ويصنع الأحداث، حيث أصبحت الأيديولوجيات تفعل فعل الجوائح في التاريخ[1]. ولعل كثيراً من المظاهرات والانقلابات في مناطق كبيرة من العالم، تعدّ في كثير من مظاهرها مُحصّلة الروح الأيديولوجية، التي كانت تصنع من الوعي الجماهيري كتلة دافعة وصانعة لمتغيّرات عديدة.

---

(١) محمد سبيلا، **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٨.

٢ ـ تُعْنى هذه الورقة برصد العلاقة القائمة بين الأيديولوجي والمعرفي، ولأننا نتصور صعوبة الفصل بينهما، وذلك رغم وعينا بأن المعرفة المتعلقة بالطبيعة يمكن أن يغيب البعد الأيديولوجي عن بعض مراحلها في الإنتاج والبناء النظريين، فإننا نعتبر في الوقت نفسه، أن المعارف الإنسانية بمختلف أشكالها، تستحضر الغائية الأيديولوجية بصورة أو بأخرى.

لن نستعرض هنا، كما أشرنا آنفاً، الدلالات المعجمية الخاصة بكل من المفردتين: أيديولوجيا، ومعرفة، ذلك أن الربط بينهما يطرح إشكالاً مركباً لا نتصور أية فائدة من مقاربته من زاوية قاموسية، زاوية تعنى بالحمولة الدلالية المتنوّعة لكل من عناصر الإشكالية التي يروم الموضوع إعادة تأسيسها، في ضوء معطيات الفكر العربي المعاصر. إن المشكل منذ البداية مشكل ثنائية مركّبة في بنيتها العامة، حيث يرتبط البعد الأيديولوجي بمحتوياته المعرفية، ويتم ترتيب هذه الأخيرة في سياق الأهداف المتوخاة من المعارف في التاريخ.

لا جدال، إذن، في وجود صيغ من الترابط والوصل بين الخطاب الأيديولوجي وخطاب المعارف المتنوعة. وإذا كنا سنتجه في سياق هذا البحث إلى إبراز بعض الفوارق والتمايزات، فإن عملنا سيكون من باب مزيد من ضبط حقول المعرفة في علاقاتها بمختلف ألوان التحيز الأيديولوجي، التي تضمرها أحياناً وتكشف عنها أخرى.

سنركّز في بحثنا على معطيات نظرية تنتمي إلى مجالين اثنين: يتعلق **الأول** بتاريخ المفهوم، حيث سنقوم بتقديم مختزل لأبرز اللحظات التي منحته الدلالة المُعيِّنة لمحتواه ووظيفته في الفكر المعاصر. ونتجه في مجال **آخر**، إلى مراجعة ومساءلة موضوعنا في الراهن، حيث تنتعش في العقود الأخيرة خطابات تعلن نهاية التاريخ والأيديولوجيا، كما نقف أمام الطفرة المعرفية التي تحققت في ما أصبح يعرف بـ «مجتمع المعرفة». ولا شك في أن عملنا سيمكّننا في سياق النماذج التي سنتوقف عندها من إدراك الفقر المعرفي، الذي تعانيه الخطابات التي تستحضر البعد الأيديولوجي بصورة كبيرة. كما أننا سنتبيّن الغنى المعرفي الذي تركّبه المعارف والتوجهات المعرفية، التي تقلّص الشحنة الأيديولوجية أثناء بنائها للمعرفة. وكأن الأمر في النهاية يضعنا أمام معادلة يقع فيها تناوب بين الأيديولوجيا والمعرفة، دون أن ينفي التناوب اختفاء الأيديولوجيا أو غياب المعرفة. ولعلنا نتمكن من خلال المعطيات التي سنوردها في محاور البحث من بناء

ما يقدم إضاءات مفيدة في باب التفكير في ثنائية **أيديولوجيا/ معرفة**[٢].

٣ ـ إن المبرّرات التي تقف وراء خيارنا المنهجي في المقاربة، تعود إلى أن الحديث عن الأيديولوجي والمعرفي اليوم، لا يخضع لمنطق التقابل أو التقاطع أو التنافي، بل إنه يضعنا أمام موضوع لم يعد مطروحاً بالصورة التي تمّت معالجته بها، في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين. ذلك أن أحاديث نهاية الأيديولوجيا ونهاية التاريخ، وكذا الأحاديث المستجدة عن مجتمعات المعرفة وثورة المعرفة وتقنياتها، وهي الثورة الصانعة اليوم لآفاق جديدة في أدوار الوعي في المجتمعات الإنسانية، تعدّ ثورة يتداخل فيها المستوى الافتراضي بالواقعي، وتتداخل فيها الصور بنسخها وظلالها. إضافة إلى أن الأبحاث التي أنجزها ميشيل فوكو، وهو يتحدث عن الأنظمة المعرفية والطفرات الإيبيستيمولوجية، قد اتجهت للعناية بالحوامل الصانعة للمعارف في الأزمنة الكبرى، الأمر الذي قدّم نتائج مهمة في باب تركيب الأنظمة المعرفية في التاريخ. أما الأبحاث التي بنى عليها بول ريكور، وهو يَقرن الأيديولوجي بالطوباوي، والمعرفي بالرمزي، والأبحاث الإيبيستيمولوجية التي تتناول اليوم درجات المعرفة في المعرفي، وأشكال تقاطع العقل والخيال، فتدفعنا إلى الاحتراس من الخوض في قضايا لم تعد حدودها واضحة، بحكم التحولات الجارية في أطر المعرفة المعاصرة ومرجعياتها، وبحكم الرهانات والأسئلة الأخرى التي تبلورها تحديات مجتمع المعرفة وثورة الاتصال.

إن كل محاولة للتفكير في المفهومين بصورة مفصولة عن مجالات تمظهرهما، تواجهها صعوبات لا حصر لها، وخاصة عندما نغفل التحولات المشار إليها في حقول المعرفة، والتغيّرات الناشئة اليوم في قلب الصراع التاريخي والسياسي القائم في عالمنا.

أما المقاربة العازلة التي تكتفي بكل مفردة على حدة، وتعلق سؤال العلاقة بينهما، فإنها تغفل أمراً مهماً؛ إنها تغفل أدوار المعرفة في التاريخ، حيث أصبح من المؤكد أن المعرفة اليوم تعدّ القاطرة الدافعة لصناعة التنمية والتقدم في العالم، وذلك بغض النظر عن التقاطع والتداخل العلائقي القائم في قلب إشكاليتنا بحكم أنه يعدّ اليوم تحصيل حاصل.

---

(٢) Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, précédé de Karl Marx: Thèses sur Feuerbach, introduit de Jacques Milhau (Paris: Editions Sociales, 1968), pp. 50-51.

ولتجاوز مأزق الصعوبات التي عددنا، سنبني ورقتنا انطلاقاً من المحاور الآتية:

١ ـ الأيديولوجيا والواقع.

٢ ـ الأيديولوجيا والعلم.

٣ ـ الأيديولوجيا واليوتوبيا.

٤ ـ الأيديولوجيا وأسطورة النهايات.

٥ ـ الأيديولوجيا والمجتمع الشبكي.

إن ترتيب هذه المحاور المفصلية في عرضنا ليس تاريخياً، رغم أن بعض عناصره توحي بذلك؛ إنه ترتيب يتوخّى وضع اليد على جملة من القضايا التي لا يمكن فصلها عن موضوعنا، وعن الإشكالات التي تتمحور في إطارها القضايا الكبرى لندوتنا.

سنقف في المحاور المعتمدة في هذا البحث على مفاتيح (مفاهيم) تضعنا في قلب عمليات التفكير في الأيديولوجيا وفي وظيفة المعرفة في التاريخ. أما المفاتيح التي نستعمل لولوج العالم المذكور فهي: الواقع، والعلم، واليوتوبيا، والمجتمع الشبكي، والقوة، وفي قلب هذه المفاهيم سنتبيّن ملامح التقاطع في ما بينها، ثم في علاقتها بالوظائف التي توكل إليها في التاريخ. إن التقاطعات القائمة والمفترضة بين هذه المفاهيم داخل المحاور، وكذا صور التكامل والتناقض، التي تجمع بين بعضها البعض، تعبّر عن توجهنا العام، الذي لا يتوخى أكثر من بناء إطار نظري للتفكير في موضوعنا، ولهذا وضعنا تحت عنوانه عبارة مدخل عام، مستبعدين مقترح تحديدات نظرية.

أولاً: الأيديولوجيا والواقع

يعود الفضل إلى ماركس والماركسية في بلورة أغلب المعاني المتداولة في موضوع الأيديولوجيا، بل إن هذا المفهوم امتلك سماته السائدة في سياق الفلسفة الماركسية، في الصور المتعددة التي اتخذتها هذه الفلسفة في الفكر المعاصر، الأمر الذي يوضح مركزية التصورات الماركسية في بناء المفهوم، وفي تركيب تصوّر معيّن عن علائقه بالصراع الطبقي في المجتمع البرجوازي، كما يوضح نوعية الغموض الذي ظل ملتصقاً بالمفهوم، سواء في إطار الفلسفة الماركسية، أو في

سياق المدارس الفكرية الأخرى، التي استخدمت المفهوم وتوخّت من وراء استخدامه بناء تصورات مغايرة.

وقد شكّل مفهوم «الأيديولوجيا»، إضافة إلى مفاهيم الصراع والطبقة والحياة المادية والروحية وعلاقات الإنتاج، والبنية الفوقية والتشكيلة الاجتماعية. . . شبكة من المفاهيم التي تبلور في إطارها نسيج الفلسفة الماركسية والتحليل المادي للتاريخ. وقد بنى ماركس في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية**، وفي كتاب **رأس المال**، وباقي مؤلفاته الكبرى التي اعتنى فيها بتوضيح أدوار الوعي في التاريخ، وعلاقته بصور وأشكال الصراع الاجتماعي المتعاقبة عبر مراحله، مجموعة من المعطيات النظرية، التي تشكّل في مختلف الصيغ التي تم تبنّيها في التأليف الماركسي، الذي تواصل في أعمال الفلاسفة الذين أغنوا الرؤية الماركسية، ما يقدم محاولة في رسم المعالم النظرية الكبرى لمفهوم الأيديولوجيا، وللإشكالات الموصولة به من قبيل التفكير في علاقة الأيديولوجيا بالواقع، والأيديولوجيا بالعلم، والأيديولوجيا بالفلسفة.

صحيح أن مجمل التحولات التي عرفها ماركس في إنتاجه النظري، وهو يقترب من مفردة «أيديولوجيا»، لم تكن منسجمة ولا متسقة، بحكم أنها تضمّنت كثيراً من الاستعارات التي تعكس صور تشخيصه ونقده للأيديولوجيا، إلا أن الدرس الماركسي في هذا الباب يجب أن يقرأ في علاقاته الفلسفية باليسار الهيغلي وبالفلسفة الهيغلية، وكذا في مساعيه الفكرية الرامية إلى بلورة رؤية فلسفية مادية للتاريخ، حيث عمل ماركس على بناء مجموعة من المفاهيم والتصوّرات، التي تحدد طبيعة الوعي داخل المجتمعات الرأسمالية الناشئة في القرن التاسع عشر.

ارتبط تصور ماركس لمفهوم الأيديولوجيا في مؤلفاته الأولى، بنقده أولاً للمحتوى الذي بناه اليسار الهيغلي عن فلسفة الأنوار، حيث وضح أن الأيديولوجيا هي ما ليس واقعاً، إنها تشويه وتزييف للواقع. وبيّن أن اليسار الهيغلي كان أثناء نقده للنظام السياسي والثقافي في ألمانيا، يعتبر أن فلاسفة اليسار لا يعيرون اهتماماً للواقع، ويبنون بدل ذلك ما يعدّ مجرد ضجيج أيديولوجي؛ إنهم يشوّهون الواقع، ولا ينتبهون إلى التغييب الذي يمارسونه، وهم يُركِّبون تصوّراتهم الأيديولوجية[٣]. يضاف إلى ذلك أن مفهوم

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

«الأيديولوجيا» يرتبط في فلسفة ماركس، كما بيّنا، بتصوّره لدور الوعي في التاريخ. وفي السياق نفسه، نشير إلى أنه ركّب مع رفيقه انغلز في نص **الأيديولوجيا الألمانية** تصوّراً للفكر، يبرز فيه أهمية العلاقات المادية، وعلاقة قوى الإنتاج السائدة في المجتمع في تشكل بنية الوعي، موضحاً أن الوجود الاجتماعي والظروف المادية (الواقع)، هي التي تبنى على أساسها الأفكار وأنماط الوعي، ومختلف أشكال الحياة الروحية السائدة في المجتمع في حقبة تاريخية محددة[٤].

يقف المتابع لأشكال تعامل ماركس مع مفردة «الأيديولوجيا» على كثير من صور الارتباك في تصوّراته، وذلك بحكم الطبيعة السجالية لكتاباته، وخاصة منها كتابات الشباب ونص **الأيديولوجيا الألمانية**، حيث كان يدافع أحياناً عن فاعلية الأيديولوجيا، وينتقد في الوقت نفسه، أشكال التشويه التي تمارسها على الواقع. كما كان يستعمل في مناسبات أخرى مفهوم «القلب والانعكاس»، ليشير، وخاصة في كتاب **رأس المال** ومؤلفاته الأخيرة، إلى الدور التابع للأيديولوجيا[٥]، مقارنة بأولوية العلاقات الاقتصادية وعلاقة الإنتاج داخل المجتمع.

يرد مفهوم «الأيديولوجيا» في مختلف نصوص ماركس حاملاً دلالة قدحية، فهي مجرد مفعول لعلّة أساسية. ونقرأ في التحديدات التي ركّبها ماركس عنه، في **الأيديولوجيا الألمانية** ما يشير إلى أنه عبارة عن جملة من التمثلات الحاملة لكثير من الأوهام[٦].

ينتقد ماركس الفلسفات المثالية والفلسفات التي تصنع الضجيج الأيديولوجي الذي لا يستوعب طبيعة العلاقة القائمة بين الفكر والتاريخ (الفلسفة الهيغلية، وفلسفات اليسار الهيغلي، وفلسفة الأنوار)، ويعتبرها منظومات فكرية تحمل أوهاماً؛ إنها تمارس فعل تقنيع الواقع وتغييبه. ومقابل هذه الأوهام، يوضح ماركس أنه يمكن فهم «الأيديولوجيات» المُنتَقَدة عن طريق ربطها بالمصالح الاجتماعية المادية الواعية واللاواعية، مشيراً إلى «أن الأشباح الناشئة في العقل البشري تعدّ مجرد عمليات ناتجة من مقتضيات الحياة

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

المادية، التي يمكن إدراكها وإدراك أسسها المادية عن طريق التجربة، ذلك أن الأخلاق والأفكار الروحية والميتافيزيقا، وغير ذلك من أنماط الوعي الأيديولوجي التي ترتبط بها، لا تملك تاريخاً مستقلاً، بل إنها تابعة لعلاقات الإنتاج المادي، فليس الوعي بلغته هو الذي يحدد الحياة، بل إن الحياة هي المحدد الأول للوعي»(٧).

نقف، إذن، على نوع من التطور في تصور ماركس لمفهوم «الأيديولوجيا» داخل نص **الأيديولوجيا الألمانية**، كما أن هناك نصوصاً أخرى لماركس من قبيل **بؤس الفلسفة** و**العائلة المقدسة**... إلخ، تقدم بدورها المفهوم في صيغ مختلفة. ففي مقدمته المعروفة لكتاب **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، نعثر على استعمال لمفهوم «الأيديولوجيا»، ينظر إليها من زاوية أنها تستوعب مجموعة الأنشطة المرتبطة بالإنتاج الثقافي، حيث يوضح أشكال التفاعل المتبادل بينها وبين أطرها التاريخية(٨).

نتبيّن مما سبق، أن محاولة ماركس في بناء دلالة مفهوم «الأيديولوجيا»، منحت الحياة المادية أولوية في فهم مختلف ظواهر التاريخ، ومن بينها ظاهرة الوعي، حيث لا تكون «الأفكار السائدة في حقبة معيّنة من التاريخ، إلا ترجمة ذهنية للعلاقات المادية القائمة في تلك الحقبة»(٩).

يزداد التصوّر الماركسي لمفهوم «الأيديولوجيا» وضوحاً، رغم درجات الالتباس التي ظلت ملتصقة به، عندما يربطه ماركس بالطبقة والطبقات والصراع الطبقي، وذلك رغم عمومية الربط وصعوبته. فقد ظلّ ماركس يؤمن بأن أفكار الطبقات السائدة هي الأفكار السائدة في كل العصور، منطلقاً من أن الطبقة هي التي تشكّل القوة المادية السائدة في المجتمع، وهي مؤهلة لتركيب وبناء القوة الروحية أيضاً(١٠). وهنا نصبح أمام تصوّر يعلي من الشأن المادي إعلاء يقلل من أدوار الوعي البديل، المتمثل في الأيديولوجيا النقيض الهادفة إلى فضح أشكال التزييف، التي يمارسها الوعي الأيديولوجي في المجتمعات الطبقية. نحن هنا

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٨) Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia (Paris: Edition sociales, 1972), p. 78.

(٩) Marx et Engels, Ibid., p. 27.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨١.

نشير إلى أن كتابات ماركس والكتابات المندرجة بعده في سياق التصور الماركسي للتاريخ، كانت تروم بناء قواعد جديدة لوعيٍ يهدف إلى تجاوز مختلف صور الوعي المزيف.

إن الأيديولوجيا قناع يخفي أساساً مادياً معيّناً، وإذا كان هيغل قد نظر إلى الفكر باعتباره يمثل روح عصر ما، فإن ماركس يعتبر أن علاقة الإنتاج تعدّ الروح الفعلية الصانعة للوعي بمختلف أشكاله، الناشئة في حقب التاريخ المختلفة.

يربط ماركس بين مفهوم «الأيديولوجيا» ومفهوم «الصراع في التاريخ»، ويترتب على ذلك ربطه بين الأيديولوجيا والمجتمع الطبقي، حيث عمل في بعض مؤلفاته الأخيرة على إبراز دور البنية الاجتماعية، والبنية المادية للمجتمع، في تركيب التنظيمات الاجتماعية والقواعد القانونية والأخلاقية ومجمل الأفكار السائدة في المجتمع[١١].

نَخْلص من البسط المختصر لبعض المعطيات التي بناها ماركس في موضوع تحديد مفهوم الأيديولوجيا، إلى أن أهمية المنجز الفلسفي الماركسي في موضوعنا، تَبرز في نقده لصور الوعي المتعالي التي كانت تتبناها الفلسفة الهيغلية، واليسار الهيغلي، حيث تَمَّ إغفال علاقة الوعي بالتاريخ وبالصراع الطبقي. إلا أن العنصر الذي يعدّ مصدر غموض والتباس في المنظور الفلسفي الماركسي، يتمثل في الأدوار الإيجابية للأيديولوجيا، وذلك عندما تتجه إلى بناء مشروع بديل للوعي المزيف، وهو مشروع الوعي التاريخي المدرِك لأسسه المادية، والموظَّف كأداة لتجاوز التمثلات والمعتقدات الوهمية.

ثانياً: الأيديولوجيا والعلم

ركّبنا في المحور الأول عناصر من الجهد النظري، الذي بناه ماركس، وهو يفكر في علاقة الوعي بالتاريخ، انطلاقاً من التجربة الألمانية ومقارنة بينها وبين ما حصل في كل من فرنسا وبريطانيا في القرن التاسع عشر، حيث نجحت الثورة السياسية في فرنسا، وبرزت الملامح الأولى للثورة الصناعية في بريطانيا. وننتقل الآن إلى بناء مساهمة نظرية أخرى، تندرج في أفق الفلسفة الماركسية ذاتها، ونبني انطلاقاً من مبادئها الفلسفية الكبرى محاولةً في رصد وبناء علاقة

(١١) Marx, Ibid., p. 79.

الأيديولوجيا بالمعرفة العلمية. يتعلق الأمر بجوانب من المنجز النظري للفيلسوف الفرنسي ألتوسير، الذي قدم إسهاماً مهماً في هذا الباب، وذلك في إطار قراءته لماركس ولمؤلفه الهام **رأس المال**، ودراسته حول ماركس في نصه **من أجل ماركس**، وكذا محاولته البحثية التي تناول فيها الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديويوجية، وقد نشرها في كتابه **مواقف**[١٢].

يقدم ألتوسير محاولة في إعادة بناء المنظور الماركسي للأيديولوجيا، منطلقاً من التقابل الذي يقيمه بين الأيديولوجيا والعلم، مبرزاً من جهة أولى، أن الأمر لا يتعلق بتقابل بين الحقيقة والخطأ، ولا بين المعرفة والجهل، ذلك أن الأيديولوجيا في تصوّره ليست معرفة، بحكم أن وظيفتها العملية (الاجتماعية) تتجاوز وظيفتها المعرفية[١٣]. إنه يعتبر أن التمثلات الأيديولوجية ترتبط بواقع الحياة وعلاقات الإنتاج في المجتمع، وهو الأمر الذي لم يُبْنَ بوضوح نسقي في أعمال ماركس، حيث ظلت الاستعارات العديدة في كتاباته الأولى، بمثابة دليل على صور من الاضطراب الفكري الذي ترك الكلمة ملتبسة، الأمر الذي حاول ألتوسير رفعه، مستبدلاً، كما قلنا، الواقع بالعلم، إضافة إلى سعيه إلى إتمام ما بدأه ماركس، مستعيناً بمكاسب نظرية مستمدة من الإيبستيمولوجيا (أعمال باشلار على وجه الخصوص)، والتحليل النفسي، وبعض آليات التحليل البنيوي، كما تبلورت في البحث اللساني والأنثروبولوجي المعاصرين.

تعدّ الأيديولوجيا في نظر ألتوسير أحد مكوّنات الواقع الاجتماعي، ذلك أن التمثل الأيديولوجي يقوم بأدوار محددة داخل المجتمع. إنها بلغته مستوى من مستويات التشكيلة الاجتماعية، التي تستوعب الحياة المادية المتمثلة في علاقات الإنتاج، كما تستوعب منتوجات الوعي الاجتماعي[١٤]، المواكب للحياة الاجتماعية ومتطلباتها.

وجّه ألتوسير في سياق بنائه، بل استكماله كما قلنا، لما كان يعتبره ناقصاً في المنظور الماركسي للأيديولوجيا، جملة من الانتقادات إلى نص **الأيديولوجيا**

---

(١٢) Louis Althusser: *Lire «le capital», tome 1* (Paris: F. Maspero, 1970), et *Pour Marx* (Paris: F. Maspero, 1966).

(١٣) Althusser, *Pour Marx*, p. 239.

(١٤) Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, théorie. Cours de philosophie pour scientifiques (Paris: F. Maspero, 1974), p. 208.

الألمانية، محاولاً نقد التصوّرات الماركسية التي كانت تغفل أهمية التمثلات الأيديولوجية داخل بنية المجتمع، وتغفل دور الوعي التاريخي النقدي، في معارضة الفلسفات المثالية ومختلف التمثلات الأيديولوجية الصانعة للأوهام والعقائد داخل المجتمع[١٥]. إضافة إلى ذلك، عمل ألتوسير على دحض فكرة تحكم الاقتصاد (علاقات الإنتاج) في المستوى الأيديولوجي. فالأيديولوجيا في نظره ليست مجرد انعكاس واستعادة لفعل المستوى الاقتصادي، كما نقرأ في بعض فصول **الأيديولوجيا الألمانية** لماركس وأنغلز، إنها تعتبر أداة تمكّن من تركيب ما يسمح بتجاوز الأفكار السائدة في المجتمع. وهي تؤدي دوراً مزدوجاً، وهذا هو ما يمنح الماركسية نفسها القدرة على التجاوز ونفي التمثلات الصانعة للوعي المزيّف[١٦].

اعتبر ألتوسير، كما أشرنا آنفاً، أن الأيديولوجيا ضرورية في الحياة المجتمعية، وبيَّن أنه يصعب على العلم والمعرفة العلمية أن يبعدا تماماً التمثلات الأيديولوجية، ذلك أن وظيفة هذه التمثلات، لا تكمن في «أن تقدم معرفة صحيحة عن البنية الاجتماعية، وإنما وظيفتها أن تنظم الناس ضمن نشاطاتهم العملية»[١٧]؛ إنها بمثابة أسمنت لاحم داخل المجتمع، وهي واحد من المنتوجات الرمزية لعلاقات الإنتاج.

ينتج مما سبق، أن التمثل الأيديولوجي يختلف عن التمثل العلمي، بدون أن يعني ذلك في المنظور الألتوسيري أن العلم مجرد تقرير لحقيقة متجلية، بل إنه إنتاج للمعارف تحكمه عناصر معقدة من التصوّرات والمناهج. إن العلم ممارسة نظرية منتجة للمعارف، والإنتاج فيها عبارة عن تحويل وتركيب؛ إنه عملية بناء. وكما أوضح باشلار، فقد وصلنا درجة من المعرفة العلمية أصبحت فيها المعارف العلمية هي ما نصنعه نحن لا أقل ولا أكثر[١٨]. وإذا كانت الأيديويولجيا تعدّ عامل ربط وتلاحم في المجتمع، فإن من لوازم وظيفة الربط رفض التناقض.

---

(١٥) عبد السلام بنعبد العالي، **حوار مع الفكر الفرنسي** (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٨)، ص ٦٨.

(١٦) Althusser, *Lire «le capital», tome 1*, p. 49.

(١٧) Althusser, *Pour Marx*, p. 209.

(١٨) Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, bibliothèque de philosophie contemporaine. Logique et philosophie des sciences, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1965), p. 14.

ويحصل هذا الرفض بصور مختلفة، منها إغفاله أحياناً، كما يحصل بإنجاز عمليات قلب تحيل التعدد والتناقض إلى وحدة واتساق، وتصنع من التنافر انسجاماً. إنها تقلب الأمور وتشوهّها.

ينتقد ألتوسير أيضاً التصوّر الاختباري للمعرفة العلمية، ويوضح انطلاقاً من جهود باشلار في قراءاته لتاريخ العلوم، أن الواقع العلمي ليس هو الواقع المعطى، بل إنه واقع يتم ترتيبه في إطار بنية نظرية محددة، تحاول أن تبني الواقع ليس كما يظهر، بل كما يُؤسس ويُبنى. وبناء عليه، فإن المعرفة في نظر ألتوسير تصبح أيديولوجيا كلما ظلت ملتصقة بالواقع، والمعرفة العلمية تبنى بنقدها وتجاوزها لمنطق التبرير، الذي يغفل الشروط المادية المنتجة للأفكار داخل المجتمع(١٩).

انتبه ألتوسير إلى أن طريق المعرفة العلمية يعدّ طريقاً مفتوحاً، أما التمثلات الأيديولوجية، فإنها لا تلتفت إلى سياقاتها وشروطها في التاريخ. وقد ذهب في سياق تحديداته المرتبطة بموضوع العلاقة بين العلم والأيديولوجيا مذهباً صورياً، وأنشأ تقابلات أغفلت كثيراً من التقاطع القائم بين المعرفة والأيديولوجيا، سواء في العلم أو في الأيديولوجيا(٢٠). واعتبر أن العلم هو الخصم اللدود للأيديولوجيا، مغفلاً أن الوعي النقدي والتاريخي المؤسس على معارف مبنية انطلاقاً من رصد الصراع التاريخي، هو الذي يبني المعرفة المناهضة لأشكال الفكر المسوّغ للتناقضات، ومختلف أشكال الصراع القائمة في المجتمع.

وقد قدم في بحث الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية(٢١)، ما يعدّ محاولة مهمة في باب ربط مفهوم الأيديديولوجيا بالدولة وأجهزتها المؤسَّسية، حيث استلهم ألتوسير روح التحليل الماركسي، وشخَّصه في التعبيرات التي تتخذها الأيديولوجيا في أجهزة الدولة الهادفة إلى بناء الوعي اللاحم لاستمرار السلطة في مجتمع معين. وتقدم الخطاطة التي بلورها البحث المذكور، محاولة للإمساك بالطابع الأداتي للأيديولوجيا(٢٢)، فإذا كانت الأيديولوجيا عبارة عن نظام من التمثلات، فإنها في الوقت نفسه تمارس دوراً تاريخياً. إنها لا يمكن أن

---

(١٩) Althusser, *Lire «le capital», tome 1*, p. 42.

(٢٠) Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, p. 26.

(٢١) Louis Althusser, *Positions, 1964-1975* (Paris: Editions Sociales, 1976), p. 74.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

تكون مجرد تابع، بل إنها تؤدي دوراً في التاريخ، يتمثل في وظيفتها الاجتماعية.

لقد كان ألتوسير يفكر في مبدأ إعادة إنتاج النظام السياسي، فبلور مفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية، ليحدّد أدوات السلطة المؤسسية في تهيئة الأفراد لتمثل القيم التي تحكم آليات ترسيخ قواعد السلطة المهيمنة. إن أجهزة الدولة الأيديولوجية توضع بجانب التصور اللينيني للدولة الذي يقرنها بالقمع، وذلك بإضافة القمع الرمزي الذي تمارسه أجهزة الدولة ومؤسساتها للمحافظة على النظام.

ولعل تأملاً في شبكة الأجهزة التي رسمها ألتوسير في بحثه المذكور، يكشف أننا أمام شبكة من الأجهزة والوظائف[٢٣]، وذلك في صورة أشبه ما تكون بصورة الأخطبوط الذي يتجه إلى إطباق سيطرته على المجتمع، وإكمال الجهاز القمعي للدولة بأجهزة وأدوات أخرى موظّفة في المجتمع، وتؤدي وظيفتها بطريقة محددة، وذلك من قبيل الجهاز المدرسي، والجهاز الديني، والجهاز العائلي، والجهاز القانوني، والجهاز السياسي، والجهاز النقابي، والجهاز الإعلامي، والجهاز الثقافي... إلخ[٢٤].

إن الأجهزة المذكورة، رغم تعددها، تنتسب إلى إطار الجهاز القمعي للدولة، مع فارق مركزي يتمثل في كون الجهاز القمعي للدولة يوظّف العنف، في حين إن الأجهزة التي ذكرناها توظف الأيديولوجيا، وتستخدمها من أجل إيجاد المسوّغات الصانعة لهيمنة الدولة في المجتمع الطبقي.

يتضح مما سبق، أن مساهمة ألتوسير عملت على بناء تصوّر ماركسي للأيديولوجيا أكثر تماسكاً، بل إنها وهي تفصل العلم عن الأيديولوجيا في علاقة الأيديولوجي بالمعرفي، كانت تتجه، رغم تمجيدها للمعرفة العلمية، إلى زحزحة مفردة المعرفي، حيث كانت تستبدلها أحياناً بالفلسفي، فنصبح أمام ثنائية أخرى: الأيديولوجي والفلسفي، الأمر الذي يوسّع الدلالة، ويمنحها بعداً يقلّص من طابعها القدحي، لحساب الأيديولوجيات البديلة المناهضة في التاريخ للوعي الأيديولوجي المحافظ[٢٥].

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٥) انتقد **آلن باديو** و**فرنسوا بالميس** في مصنّفهما حول **الأيديولوجيا** النزعة الصورية عند **ألتوسير**، وذلك لحظات إعادة بنائه لمفهوم الأيديولوجيا وعلاقة الأيديولوجيا بالعلم، انظر: Alain Badiou et F. Balmès, *De l'idéologie* (Paris: F. Maspero, 1976), p. 30.

ثالثاً: الأيديولوجيا واليوتوبيا

وضعنا في المحور الأول الأيديولوجيا كمقابل للواقع، وشخّصنا انطلاقاً من بعض كتابات ماركس الأولى، دلالة التمثل الانعكاسي (المقلوب) للأفكار في علاقتها بالواقع. كما وضّحنا الصيغة القدحية التي كان ماركس ينظر من خلالها إلى التمثلات الأيديولوجية باعتبارها أقنعة تخفي طبيعة الصراع القائم في المجتمع وفي التاريخ.

وانتقلنا بعد ذلك، إلى معالجة ثنائية الأيديولوجيا والمعرفة العلمية، منطلقين من المنظور الماركسي في صيغته الألتوسيرية، التي كانت تروم إعادة بناء تصور جديد للأيديولوجيا، يعكس ما آل إليه المفهوم في مؤلفات ماركس الأخيرة، وذلك اعتماداً على خلاصات التأويل الألتوسيري لكتاب **رأس المال**، وهو التأويل الذي يقرّ أن ماركس تجاوز النظر إلى الأيديولوجيا كمجرد تشويه أو قلب أو تزييف للواقع. ففي هذا الكتاب، نجد ماركس يقابل بين الأيديولوجيا والممارسة الواقعية للأفراد، فالأيديولوجيا ترتبط بمصالح البشر، وتعكس صور صراعهم في التاريخ.

ننتقل الآن إلى تركيب معطيات تَقابلٍ آخرَ، وذلك في إطار مزيد من إضاءة المفهوم وتفكيك الثنائية الموضوعة كعنوان لهذا المحور، ثنائية الأيديولوجيا واليوتوبيا.

يضعنا التقابل الجديد، أمام مفردة أخرى، فنصبح أمام أيديولوجيا يوتوبيا. وهنا يحضر الحلم كما يحضر الخيال. ذلك أن اليوتوبيا في تاريخ الأدب تشير إلى جزيرة الأحلام. إنها مكان يمتلك زمانه الخاص، ويوفر المطلوب والمأمول في حياة المجتمع اليوتوبي[٢٦]. فهل تلتقي الأيديولوجيا باليوتوبيا عندما تكون الأخيرة مجرد قناع يزيّف الواقع؟ أم تلتقي اليوتوبيا بالأيديولوجيا، عندما تكون هذه الأخيرة عبارة عن أفق في النظر، المتجه نحو مرامٍ وأهداف تتجاوز الواقع؟

يعدّ كتاب **الأيديولوجيا واليوتوبيا** لكارل مانهايم واحداً من المصنفات الكلاسيكية، في مجال التفكير في علاقات الطوباوي بالأيديولوجي. وقد ساهمت هذه المحاولة في إبراز نسبية المعرفة، كما عملت على تأكيد تلازم الأيديولوجي

(٢٦) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

بالطوباوي، بحكم أنهما يرومان معاً تجاوز الواقع. وقد حاول مانهايم إبراز علاقتهما بالإرادة الإنسانية وأدوارها في النفي والتجاوز. ورغم المعطيات النظرية والاجتماعية التي استوعبها نصّ المذكور، فقد قررنا في هذا المحور من بحثنا أن نتوقف أمام مساهمة بول ريكور الذي درس مصنف مانهايم وبنى تركيباً في موضوعه، قدّم فيه نتائج مهمة، متوخياً إيجاد صلة بين كل من الأيديولوجيا واليوتوبيا، وما كان يسمّيه التخيل المنتج، وهو ما سنوضحه في الفقرات التالية.

لقد اشتغل بول ريكور على موضوعة الأيديولوجيا واليوتوبيا(٢٧)، ونشر جملة من المحاضرات التي قدّمها في إحدى الجامعات الأمريكية في خريف ١٩٧٥. وقد قارب موضوعه، معتمداً قراءات فلسفية لأعمال كل من كارل ماركس وكارل مانهايم(٢٨)، محاولاً الوقوف على بعض السمات الجامعة والفاصلة في الوقت نفسه، في موضوع علاقة الأيديولوجيا باليوتوبيا، منطلقاً من التأكيد، كما أشرنا، أن الجامع الأساس بين المفردتين يتمثل في كونهما معاً يستوعبان تجليات المتخيل الاجتماعي(٢٩).

حصر بول ريكور تصوره في مستويات ثلاثة، حاول في المستوى **الأول**، إبراز أن دلالة اليوتوبيا تكمل المعنى الأساسي للأيديولوجيا، معتبراً أن اليوتوبيا تضع الواقع موضع سؤال، وتحاول التعبير عن الطموحات الإنسانية، المتجهة تحت ضغط قيود الواقع، إلى تركيب متخيل يسمح بتجاوزه. وفي هذا السياق، تشكّل اليوتوبيا بديلاً للأيديولوجيا عندما تكون مجرد وعي مقلوب. كما أن الأيديولوجيا تستوعب بعض مظاهر الحلم اليوتوبي. وسواء في السياسة أو في الدين، نجد اليوتوبيا موزعة بين نزعات مبتهجة وحالمة، وأخرى تروم بناء مجتمع جديد. إن ما يميّز اليوتوبيا من الأيديولوجيا هو أنها تقترح بديلاً يتجاوز الواقع؛ إنها خارج يقابل الداخل الواقعي الذي تعلنه الأيديولوجيا(٣٠). صحيح أن اليوتوبيا شبكة معقّدة من التصوّرات، رغم أن مروياتها تَرِد في صور لا تحكمها

---

(٢٧) Paul Ricoeur, «L'Idéologie et l'utopie: Deux expressions de l'imaginaire social,» dans: Paul Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1986).

(٢٨) كارل مانهايم، **الايديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ترجمة عبد الجليل الطاهر (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٨).

(٢٩) بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة وتحقيق فلاح رحيم (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠١)، ص ٤٧ ـ ٦٨.

(٣٠) Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*.

سببية محددة. إنها متعالية، وهي أشبه ما تكون بالحلم، وصفاتها المذكورة تحدد بعض صلاتها بالأيديولوجيا، ذلك أن المثالية الألمانية وفلسفة الأنوار، على سبيل المثال، وهما المنتقدتان في الأيديولوجيا الألمانية، تستوعبان الحلم بالوحدة والتطابق، ومقابل ذلك تُغيِّبان درجة تأخر المجتمع الألماني[٣١].

واتجه بول ريكور في المستوى **الثاني**، إلى كتاب كارل مانهايم **الأيديولوجيا واليوتوبيا**[٣٢]، وحاول عرض ومناقشة بعض أحكامه، مشيراً إلى أن اليوتوبيا عبارة عن خيال اجتماعي مقرون بالواقع[٣٣]، إلا أنه كان يلحّ على الطاقات الهائلة التي تولدها اليوتوبيا في مجال التغيير، فهي تدفعنا إلى المغامرة بتملك فضاء متخيّل ومختلف عن أمكنة الواقع، فضاء يقوم على مجموعة من المعطيات النظرية التي تجعل الفكر قادراً على تزييف الواقع، بل تغييبه. ومن هنا الطابع الاحتقاري التي تمارسه الطوبى والعقل اليوتوبي على الواقع الاجتماعي، حيث لا تملك اليوتوبيا الوسائل والسبل التي تسمح بتحقق المشروع اليوتوبي[٣٤]. إنها تكتفي برسم معالم المأمول المستحيل.

ويوضح بول ريكور في المستوى **الثالث**، أنه إذا كانت الأيديولوجيا تستوعب سمات تقرّبها من خصائص المرض، مثل التشويه والوهم والخداع، فإن اليوتوبيا تعمل بدورها على تغييب الواقع لحساب تخطيطات متخيلة لا يمكن تحققها، حيث ينتعش داخل اليوتوبيا نمط من الجنون، تتم المراهنة فيه على الكل أو لا شيء[٣٥]. وهذا المنطق يدفع حملة اليوتوبيا والمنادين بها إلى الانزواء، والهروب من الواقع، كما يدفع البعض الآخر منهم إلى التغني بالحنين إلى نعيم مفقود.

إن الوظيفة السلبية التي حددناها، تحمل في قلبها الوظيفة التحريرية التي تختفي وراء الصور المذكورة. كما أن مفهوم الأيديولوجيا يستوعب الوظيفتين معاً، وذلك عندما تتجه الأيديولوجيا النقدية إلى كشف تناقضات التسويغ القائمة في

---

(٣١) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٣٢) Karl Manhemn, *Idéologié et l'utopie*, traduit de l'anglais par P. Rollel (Paris: Librairie Marcel Rivière, 1976), p. 77.

(٣٣) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٣٤) Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*, p. 68.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.

الأيديولوجيا المضلّلة، بحكم أن هذه الأخيرة تعدّ، كما أوضحنا، مجرد قلب للوعي في المجتمعات الطبقية(٣٦). ويظل متخيل عوالم اليوتوبيا مفتوحاً على الممكن في التاريخ. صحيح أنه يرسم أملاً، إلا أن تشكّل اليوتوبيا وتَكَوُّن صورها يقلّص المسافة بين الواقع والمأمول؛ يقلّصها في الذهن، ويصنع لها في الخيال مَرَاكِبَ للعبور نحو الجزيرة المفقودة والمأمولة.

ولا بد من التوضيح هنا، في نهاية هذا البسط المختزل لعناصر من كيفيات رصد بول ريكور لكل من الأيديولوجيا واليوتوبيا، إلى ما تحدث عنه من تقاطع بينهما في دائرة ما أطلق عليه الخيال الاجتماعي، هذا الخيال الذي يقوم على التوتر بين وظيفة الإدماج الأيديولوجي، ووظيفة الهدم اليوتوبي، ذلك أن الصور التخييلية فيهما معاً، تملأ فراغاً قائماً (نحن هنا أقرب إلى التمثل الانعكاسي في الأيديولوجيا، والرسم المتخيل والمتوقع في اليوتوبيا). إنها تعوض الفراغ بمتخيل يشير إلى أمر ممكن، حيث يصبح التخيل قادراً على إنتاج ما يسمّيه بول ريكور «التخيل المنتج». ومعنى هذا، أن الأيديولوجيا واليوتوبيا شكلان من أشكال التخيل المنتج(٣٧).

وفي هذا السياق، يلحّ بول ريكور على ضرورة نقد الأيديولوجيا واليوتوبيا، باعتبارهما يندرجان معاً في دائرة الوعي الخاطئ. إنهما يتبادلان كثيراً من المواصفات المشتركة، ونحن في حاجة دائمة إلى اليوتوبيا بهدف تطوير ونقد الأيديولوجيا. كما أننا في حاجة إلى الاستعانة بالأيديولوجيا، بهدف تخليص اليوتوبيا من الاندفاع الذي يجعلها تكتفي فقط برسم المأمول.

رابعاً: الأيديولوجيا وأسطورة النهايات

ننتقل بعد التقابلات، التي قدمناها في المحاور السابقة، إلى معالجة موضوعنا في ضوء إشكالات وقضايا أخرى موصولة بفضاءات الصراع السياسي والأيديولوجي، في العالم المعاصر، وذلك من أجل مزيد من الإحاطة بالثنائية موضوع الورقة، وكشف بعض جوانب الترابط والتقاطع والتنافي القائمة بينها في الفكر المعاصر، حيث يتم تداولها في سياقات عديدة، موصولة بدوائر الصراع السياسي والسجال الفكري في العالم المعاصر.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.

وإذا كانت النزعات الوضعية قد مارست نقداً عنيفاً ضد التفكير الأيديولوجي وضد الأيديولوجيات[٣٨]، معتبرة أن زمانها قد انتهى أمام فتوحات المغامرة العلمية التي دخلتها الإنسانية، بفضل ما يقدمه العلم والتقنية من مكاسب في حياة الناس، حيث أضيف تحقير آخر للأيديولوجيا باسم العلم؛ ورغم أننا نعرف أن المقاربات العلمية والإيبستيمولوجية لا تخلو بدورها من نزوعات ونزعات تتخذ مظاهر أيديولوجية عفوية أو معلنة، إلا أن ما نريد أن نتوقف عنده هنا، هو الأسطورة الجديدة التي نشأت بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، حيث بدأ الحديث عن بداية «نهاية عصر الأيديولوجيا». وفي هذا الإطار صدر في صيف ١٩٨٩ كتاب **نهاية التاريخ** للباحث الأمريكي فوكوياما[٣٩]، وهو يتضمن فكرة أساسية تشير إلى أن فشل الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، يعني انتصار الغرب وانتصار المشروع الغربي الليبرالي. فنصبح بحسب الآليات الاستدلالية المستعملة في الكتاب المذكور أمام نهاية للتاريخ ترى أن أعلى مراحل تطور الإنسانية يتمثل في تعميم الديمقراطية الغربية، باعتبارها أفضل أنماط الحكم، وهي بتعبيره «نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي في الإنسانية.. إنها تمثل نهاية التاريخ»[٤٠].

يعتمد فوكوياما في صياغة أطروحته على بعض الأصول الفلسفية الهيغلية، ويستخدم أحياناً هذه الأصول بتوسط قراءة كوجيف (Kojève) لهيغل، وهي القراءة التي تميّزت بإعادة بنائها للمشروع الفلسفي الهيغلي، من خلال قراءة فلسفية لنصه الفلسفي الأساسي **ظاهريات الروح**[٤١]. لكن أطروحة فوكوياما في عمقها ترتبط بجوانب أخرى تتعلق بالصراع الأيديولوجي في أمريكا، والصراع الأيديولوجي الأمريكي ـ الأوروبي، ثم الصراع الأيديولوجي العالمي، وهي توظف كثيراً من المعارف الفلسفية الحديثة والمعاصرة، لإضفاء المسحة الفلسفية على الكتاب، ومحاولة تغييب سحنته الأيديولوجية.

---

(٣٨) Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, 2 vols. (Paris: Edition Seuil, 1979).

(٣٩) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤١) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'école des hautes études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, 2ème éd. (Paris: Gallimard, 1976).

ولا بد من الإشارة هنا، في موضوع علاقة هذه الأطروحة بالصراع الأيديولوجي الأمريكي، إلى أن هذه الأخيرة تخاصم بصورة مباشرة الأطروحة المتضمنة في كتاب بول كينيدي **صعود القوى العظمى وانحطاطها**(٤٢). ففي هذا الكتاب يتابع الكاتب تاريخ صعود كل من الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، ثم تاريخ انهيارهما، عن طريق تشخيص معوقات التطور الحاصلة في كل منهما، وينتهي الكاتب إلى أننا نشاهد تراجعاً تاريخياً سينتهي باندحارهما معاً.

مقابل هذا الموقف، يقوم فوكوياما ببناء أطروحة، تقبل أن يكون السقوط قد أصاب فعلاً الاتحاد السوفياتي، ولا ترى في الصعوبات التاريخية والسياسية التي تواجه أمريكا اليوم إلا علامات عارضة وسطحية. أما حقيقة الأوضاع فيها، فتكمن في نظره، في قوة الحضور العسكري والاقتصادي الأمريكي في العالم(٤٣)، ودليله الشواهد التي يمكن الوقوف على آثارها في ما جرى ويجري في العالم منذ نهاية القرن الماضي.

واضح، إذن، أن فوكوياما يروم التنظير للمتغيرات العالمية الجارية، وذلك بالصورة التي تتيح له التأسيس النظري لما يمكن أن نسميه «السطوة الأمريكية على العالم»(٤٤). فهو يرى أن السلام سيستتب بين دول العالم، وذلك بضمان سيطرة الغرب بقيادة أمريكا(٤٥). وقد رأى كثير من دارسي أطروحة فوكوياما، أنها الإعلان والمدخل الأيديولوجي الممهد للنظام العالمي الجديد، وهو نظام في طور التشكل.

نلاحظ في سياق الكتاب، وهو سياق يروم تأسيس هذه الأطروحة فلسفياً، وذلك بإيجاد سند لها في بعض أصول الفلسفة السياسية الليبرالية(٤٦). أن الباحث

---

(٤٢) ساد في نهاية ثمانينيات القرن الماضي نقاش حول طبيعة النظام الدولي الجديد الذي يتشكل في العالم، وذلك إثر سقوط المعسكر الاشتراكي، ترتب عنه القول بنهاية الأيديولوجيا، إلا أن هذا النقاش منذ انطلاقه كان يكشف عن نوع من المغالطات التي تدّعي النهاية لتعلن البداية.

(٤٣) فوكوياما، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٤) كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٣٩ ـ ٤٦.

(٤٥) يوضح فوكوياما في مقدمة كتابه ما يلي: ذهبت في ذلك المقال إلى أن إجماعاً ملحوظاً قد أظهر، في السنوات القليلة الماضية، في جميع أنحاء العالم، حول شرعية الديمقراطية الليبرالية، كنظام للحكم، بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيا المنافسة، مثل الملكية الوراثية، والفاشية، والشيوعية في الفترة الأخيرة. غير أني أضفت إلى ذلك قولي إن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل «نقطة النهاية في النظر الأيديولوجي للإنسانية»، والصورة النهائية لنظم الحكم البشرية، وبالتالي فهي تمثل «**نهاية التاريخ**»، انظر: فوكوياما، المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٦) عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ٤٢.

يتصنّع أحياناً الأسلوب المتردّد، أثناء معالجته لبعض الإشكاليات. وخارج جزمه القطعي، وكلمته الفاصلة التي قال فيها «اليوم انتهى التاريخ، بانتصار الديمقراطية الغربية كشكل نهائي للحكم»(٤٧). خارج هذا الحكم القطعي والأيديولوجي الصريح، نجده يلجأ في كثير من الأحيان إلى إبداء التحفظات والاحترازات، مكتفياً في بعض مباحث كتابه ببناء المفاهيم، إما بصورة مجردة، وإما بالاعتماد على بعض المعطيات السياسية الراهنة، لتبرير دعاويه.

لا يكتفي فوكوياما في إعلانه الأيديولوجي المختلط بنزعة طوباوية، بل إن خاتمة كتابه جاءت في صورة غامضة. فقد استحضر فيها مفهوم «الإنسان الأخير»، وهو مفهوم نيتشوي، فأصبحت نتائجه مرتبكة من الناحية الفلسفية، ذلك أن الإنسان الأخير، أو ما أسماه مترجم الكتاب إلى اللغة العربية، أ. حسين أحمد أمين، «خاتم البشر»، هو الإنسان الذي ينشأ في حلقة ما بعد نهاية التاريخ(٤٨)، ويتصف بصفات حددها نيتشه في شذرات كتابه المعروف **هكذا تكلم زرادشت**(٤٩)، فهو خال من العواطف. إنه كائن خائف، حيوان استهلاكي. وهذه الصفات والأحوال قد تدفع الإنسان من جديد إلى التفكير في القوة.

إن الجهد الفلسفي والأيديولوجي التوفيقي المتضمن في الكتاب، لا يروم تطوير النظر الفلسفي، أو المساهمة في تطوير تاريخ الفلسفة. وما هو معرفي يضيق أمام الاندفاع الأيديولوجي الذي يشكل سمة بارزة في النص، ذلك أن هدفه الأول والأخير هو صياغة دعامة أيديولوجية، بهدف ترجيح كفة اختيار سياسي/أيديولوجي محدد، في دائرة الصراع الدائر اليوم في العالم. وهنا نرى عن قرب، كيف تساهم الآلة الثقافية، في الغرب وفي أمريكا بالذات، في صياغة ما يؤسّس الممارسة السياسية والأيديولوجية.

نتبيّن من العرض المختزل لكتاب فوكوياما أن الحديث عن نهاية التاريخ أو نهاية التطور الأيديولوجي للإنسانية، يعدّ انتصاراً للنموذج الليبرالي الغربي. ومن الواضح أن هذا الموقف يخفي دوافع أيديولوجية واضحة، إضافة إلى اعتماده على تصور يحصر الأيديولوجيا في المستوى السياسي، ويكتفي برصد جوانب من مظاهر الصراع السياسي بين الأيديولوجيات متناسياً أبعادها الأخرى، المتمثلة في

---

(٤٧) فوكوياما، المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣١١.

الدور الأيديولوجي الكبير، الذي تمارسه في قلبها أسطورة النهايات، وهي تتجه إلى بناء بدايات أخرى تؤشر على تواصل الصراع الأيديولوجي والصراع السياسي في العالم، بدايات تتمثل في صور المقاومة القائمة في أكثر من مكان، وفي الصيغ والأشكال الأخرى التي يمكن أن تنشأ في التاريخ.

تؤسّس هذه الأسطورة نموذجاً آخر لعلاقة الأيديولوجي بالمعرفي، كاشفة بعض صور توظيف المعرفي، ذلك أن الخبير الأمريكي يغرف من موارد فلسفية معروفة ومتداولة، ليصل إلى نتائج مقررة سلفاً. ورغم أن فوكوياما قد عاد إلى التراجع عن بعض أفكاره، حيث نشر عام ١٩٩٩ كتابه **الانفصام العظيم**، مبرزاً أسباب فشل الحركات الاجتماعية الراديكالية في الستينيات، واتجه في كتابه **بناء الدولة والحكم والنظام العالمي في القرن الحادي والعشرين** (٢٠٠٥) إلى إبراز الطرق والوسائل التي تمكّن من بناء الدول المنهارة، فإنه يظل من أبرز المنظّرين لأحداث التغيير الجارية في المشهد السياسي العراقي، حيث كتب عشرات المقالات التي أبدى فيها بعض أشكال النقد للمحافظين الجدد في أمريكا، إلا أن المواقف التي تراجع فيها عن بعض آرائه السابقة في أمريكا، وأدوارها في العالم الجديد، لم تغيّر شيئاً من روح المواقف الكبرى التي أعلن عنها في **نهاية التاريخ**. فظلت أسطورة النهايات تحرك صور التوظيف التي تحول الأفكار إلى تصورات تكشف تعقد صور التداخل بين المعرفي والأيديولوجي في الفكر المعاصر[٥٠].

يمكن أن نضيف إلى النموذج السابق أطروحة أخرى سادت بدورها في الفترة نفسها، يتعلق الأمر بكتاب **صدام الحضارات** لهانتنغتون، حيث عمل الباحث المذكور على إبراز الدور الجديد للإعلام وثوراته في إعادة بناء الهوية الثقافية في عالم يتعولم[٥١].

يعتمد هانتنغتون على معطيات معرفية تتعلق بالرأسمالية والعولمة، كما يعتمد تصوراً معيّناً لحركات الإسلام السياسي، وتصوراً آخر لطبيعة الحضارة الصينية، ويتجه في كتابه المذكور إلى دحض النزعات الرافضة لصور الهيمنة

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٥١) **الغرب والإسلام**، تقديم وتحليل منى ياسين؛ مراجعة وتعقيب محجوب عمر (القاهرة: دار الجهاد، ١٩٩٤)، و«أزمة التواصل في العالم المعاصر: حرب المفاهيم وتركيب الصور،» في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢١٣ ـ ٢٢٧.

الغربية الجديدة، التي تستخدم أساليب متنوعة في السيطرة على العالم[٥٢]. فيتخذ التحليل والتقرير لغة تبدو محايدة في الظاهر، وكأن الأمر يتجه إلى سرد ما يجري في العالم بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، إلا أنه في نهايات تحليله يستخلص نتائج قريبة من الخريطة التي رسمها فوكوياما في الخطاب الذي أعلن فيه نهاية التاريخ[٥٣].

تبني أسطورة النهاية معتقدات جديدة؛ إنها تبني أيديولوجيا، وتوظف في البناء معطيات معرفية، إلا أنها معطيات مقروءة ومبنية كجواب عن سؤال مُحدِّد لخيار معيّن، وبصورة قبلية. وإذا كانت هذه الآلية في أسطرة أيديولوجيا نهاية التاريخ جديدة، فإنها لا تختلف في العمق عن الخطاب الأيديولوجي، القادر دائماً على تغييب الواقع بالتعالي، أو تقنيعه أو تزييفه بهدف نفيه وتجاوزه.

ونكتشف الآلية الأيديولوجية نفسها في التطرف السياسي والديني، في الإرهاب المتبادل اليوم في عالم مرآوي، عالم اختلطت فيه الصور، وتداخل بعضها في البعض الآخر في صورة مرايا عاكسة لبعضها البعض، فاختلطت الأبعاد، وتقلص نبض العقل لحساب آليات أخرى في التفكير والعمل. إنها آليات تستخدم اليوم لتوظيف مكاسب الإنسانية لخدمة مصالح عرقية وإمبراطورية وعقائدية متناقضة، وفي هذا الأمر بالذات ما يوضح آليات التوظيف الأيديولوجي للمعارف في حقب التاريخ المتلاحقة.

خامساً: الأيديولوجيا والمجتمع الشبكي

نواصل في هذا المحور ما بدأناه في المحور الرابع من عناية بواقع الصراع الأيديولوجي المعرفي في العالم اليوم. ونتجه إلى الزوج أيديولوجيا/ مجتمع الشبكي، وذلك لنقترب من آثار التقدم التقني في وسائط المعرفة وعلاقته بالتوظيف الأيديولوجي في عالم أصبح محكوماً بالشبكات، حيث أصبحنا نعيش أمام تدفق معرفي صانع لعوالم جديدة، وآليات جديدة في مختلف مظاهر الحياة، الأمر الذي نفترض أن تكون له انعكاسات قوية في مسألة العلاقة بين الأيديولوجي والمعرفي.

---

(٥٢) United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], *Rapport mondial de l’UNESCO: Vers les sociétés du savoir* (Paris: Editions UNESCO, 2005).

(٥٣) عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية**، ص ٤٤.

نقف في المحور الأخير من ورقتنا، أمام التحولات المعرفية الصانعة اليوم لتاريخ جديد لا نستطيع التنبؤ بمساراته، ولكننا نستطيع رسم بعض ملامحه من خلال الإشكالات التي يطرحها، والتي تعدّ اليوم إشكالات كونية.

تكشف التحولات الجارية في العالم، حصول نوع من المواكبة والإسناد المتبادل بين الثورة التي حصلت في مجال تقنية المعلومات وبداية تشكل مجتمع المعرفة[٥٤]، وتشكُّل ظاهرة العولمة وما صاحبها من أشكال ثقافية[٥٥]. ولا أعتقد أنه يمكن الفصل بين الترابط القائم بين الملامح الناشئة في الفضاءين: فضاء التعولم، وفضاء الانفجار المعلوماتي وانعكاساته الاقتصادية والثقافية في أبعادهما المختلفة.

وإذا كان مانويل كاسْتِل[٥٦] قد تحدث عن العولمة في سياق تركيبه لملامح ما أطلق عليه «الرأسمالية المعلوماتية»، فإنه يمكننا أن نبرز أن المنحى الجديد الذي اتخذته الرأسمالية في نهاية القرن الماضي بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، يتمثل في التوظيف الذي مارسه الاقتصاد الجديد، في دائرة تطوير الاقتصاد المعلوماتي وبناء اقتصاد المعرفة، بمتغيراته الجديدة، الصانعة لوضع عالمي جديد[٥٧].

يتجه العالم، إذن، إلى ترسيخ آليات في التعولم تحكمها أنظمة الشبكات، وتوجهها شبكة الشبكات التي ترعاها عن بُعد المؤسسات المالية العالمية، الهادفة إلى رصد ما يجري في العالم، بهدف ضبطه وترتيب معالمه الأساسية، حتى لا تحدث انفلاتات تخلّ بالتوازنات الحافظة لتراتب معين في العلاقات الدولية، وذلك رغم المآزق والاختناقات، وصور العنف المادي والرمزي التي تمارس اليوم في العالم بأشكال مختلفة.

نقف في مختلف عمليات التعولم على البعد المعلوماتي باعتباره الفاعل الآخر الصانع بدوره لأفعالٍ في التعولم، تروم تنميط العالم، ذلك أن الاقتصاد المعرفي

(٥٤) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٢٠٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٥٦) Manuel Castells, *La Société en réseaux*, traduit de l'anglais par Philippe Delamare (Paris: Fayard, 1998), tome 1: *L'Ere de l'information*.

انظر أيضاً الإطار النظري لـ: **تقرير المعرفة العربي لعام ٢٠٠٩: نحو تواصل معرفي منتج** (أبو ظبي: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بالتعاون مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩)، ص ٢٥ ـ ٥٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الجديد لا يشتغل في مكان، ولا يحده موقع بعينه، ومن هنا يحصل التعالق بين فعليَ التعولم الاقتصادي والمعلوماتي(٥٨).

إلا أن ما يجري في العالم اليوم من أفعال تلعب فيها القوى الكبرى، المتلكة لخزائن ومفاتيح الاقتصاد المعرفي، ورموز ولوج أبوابه، يصنع تحديات جديدة أمام المجتمعات التي تقع في سلّم أدنى في باب مرتكزات ومؤشرات مجتمع المعرفة. وقد توقف أمام هذا الأمر بالذات صاحب مؤلف **عصر المعلومات**(٥٩)، وحاول إبراز التغيرات الجارية في عصرنا، منطلقاً من أن عصر الشبكات يولِّد أنماطاً جديدة من الصراع ذات طابع معرفي، ذلك أن المواجهة الحاصلة تتحدد اليوم في عالمنا بين منطق الهوية والمنطق المعلوماتي المفجر للصبيب الهائل من المعلومات، والمتجه للسيطرة على كل ما يجري في العالم بفضل مكاسب تقنيات المعرفة الجديدة(٦٠).

صحيح أن الصراع في العمق يتجه إلى امتلاك الثروة والقوة، حيث التنافس يزداد حدة بين الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، وهو تنافس يتخذ عدة مظاهر أعمقها المظهر الشبكي، الذي يصنع ساحة جديدة للمواجهة، وهي ساحة معقدة تتداخل فيها عوامل لا حصر لها، ويبرز فيها الخطاب الأيديولوجي متخذاً مظاهر معرفية وأخرى أيديولوجية، ويظهر ذلك جلياً في التقارير الصادرة عن المؤسسات الدولية(٦١).

أما محرك آليات التعولم الجارية، فإنه يتكوّن في نظر كاسْتِل من ثلاثة عوامل رئيسية، هي:

١ ـ التضخم المتواصل للرأسمال المعلوماتي

٢ ـ التطور المتزايد للكشوف التقنية.

٣ ـ إرادة القوة السياسية الهادفة إلى السيطرة على العالم، والمعبَّر عنها في

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٩) Castells, *La Société en réseaux*, tome 2: *Le Pouvoir de l'identité*, p. 16.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٦١) على سبيل المثال، انظر نماذج من النقد الكاشف لنوعيات الحضور الأيديولوجي في تقارير المؤسسات الدولية، وذلك في كتابات الاقتصادي المصري د. جلال أمين، وكذلك يمكن العودة إلى: جلال أمين، **كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية**، كتاب الهلال؛ العدد ٦١٤ (القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٢).

خطابات أيديولوجية، تتجه إلى إبراز الحتمية التقنية التي لا رادّ لها[٦٢].

وإذا كان التوجه الرامي إلى وضع العالم في قالب محدد، يعود إلى هيمنة الاقتصاد الجديد والليبرالية الجديدة، فإن الثورة المعرفية، في الصيغ التي يتم الترويج لمنتجاتها وفتوحاتها تقوم بدور الداعم والمعزز للتوجهات والخيارات السابقة الذكر.

لقد أصبحنا نعيش اليوم في خضمّ ثورة تقنية جديدة، وقد شمل مفعول هذه الثورة أنظمة الحياة والمعرفة، الأمر الذي ولَّد ازدهاراً كمياً لا مثيل له في المجال المعرفي، ذلك أن التقنية الرقمية أنتجت، كما هو معروف، حوامل جديدة للتخزين المعرفي، حوامل تتمتع بقدرات في الجمع والتخزين يبدو أنها لانهائية. كما أن اكتشاف الإنترنت وعوالمه مارس تحولاً انقلابياً في قدراتنا الذهنية، المتمثلة في التذكر والتمثل والإبداع[٦٣]. إلا أن الاعتماد المتزايد على الآلة والاستعانة بها دائماً في لحظات التذكّر، يضعف في نظر البعض قدرات الذاكرة التي تحافظ على وظائفها بالاستعمال، وتبدأ في فقدان جزء من هذه الوظائف في حالِ الترك، واللجوء إلى البدائل الآلية الحافظة لسجلات هائلة من المعارف، سجلات تتجاوز فيها قدرات الذاكرة الطبيعية[٦٤].

ولا بد من الانتباه هنا إلى أن الطفرة التكنولوجية الصانعة لجوانب مهمة مما أصبح يعرف بالواقع الافتراضي، تتيح للذين ينخرطون فيها، تَمَلُّك وسائل جديدة للسيطرة على العالم، ذلك أننا لا نستطيع أن نفصل المعرفة عن القوة.

فكيف نميّز في سياق ما كنا بصدد تقديم عناصره بين الآلة الأيديولوجية والتقنيات التي تشكل بإيقاعِ سرعةِ تطورها حالة غير مسبوقة في تطور الوسائط والوسائل، التي تمكن الإنسان من المعرفة والخبرة، وكل ما يسهل قدرته على التحكم في الطبيعة وفي الإنسان؟

نقف في هذا المحور على إشكالات جديدة، في موضوع المعرفي والأيديولوجي بتوسط العامل التقني. ويمكن أن نشير، على سبيل المثال، إلى أن

---

(٦٢) **تقرير المعرفة العربي لعام ٢٠٠٩: نحو تواصل معرفي منتج**، ص ٣٣.

(٦٣) Manuel Castells, *La Galaxie internet* (Paris: Fayard, 2002).

(٦٤) فهمي جدعان، **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٤ ـ ١٦.

من بين نتائج وآثار التحولات الجارية في العالم، نشوء ما أسماه أحد الباحثين بظاهرة «تهذيب الألفاظ»[٦٥]، حيث لجأ كثير من الخبراء والمحللين إلى مقاربة صور ومظاهر الصراع الجديدة في العالم بلغة مخاتلة، لغة تخفي تموقعات أيديولوجية معيّنة، وهكذا تم صقل ألفاظ عديدة واستعمالها كبديل لمفردات كانت تضع يدها على أنماط الصراع الاجتماعي.

نشير هنا إلى نماذج من الألفاظ الجديدة مهذبة، حيث أصبحت مفردة «التوازن» توضع بدل «التناقض»، وكلمة «الشرائح» بدل «الطبقات»، إلى غير ذلك من الخطابات التي استبعدت كلمات من قبيل «النضال» و«المقاومة» و«الظلم»، وأصبحت تنطق بكلمات لا تشخص العلائق الاجتماعية فعلاً ولا تشير إليها، قدر ما تفكر أولاً في التلاحم والتوازن والتقنيع والتزييف، وهي كلها بدائل تروم غايات أيديولوجية غير معلنة.

ونقف أيضاً على تحولات في طبيعة المعرفي، حيث يختلط في الخطابات المبشرة اليوم بطوبى مجتمع المعرفة، فيض من المعلومات المتدفقة بحساب، وذلك على حساب المعرفة التاريخية والنقدية والتحليلية، المعرفة التي يتم فيها التمييز بين القدرة الإنسانية على النقد، وقدرة الآلة على التمكين.

خاتمة

حاولنا في العرض السابق إيجاد مدخل مناسب، لتقديم عناصر وملاحظات في موضوع علاقة الأيديولوجي بالمعرفي. لم يكن الأمر سهلاً، ولا نعدّ المخرج الذي انخرطنا في العمل ضمنه مخرجاً وحيداً. لكننا تصورنا انطلاقاً من العنوان المقترح، أن مبحثنا سيكون بمثابة مدخل عام لمباحث فرعية وقطاعية. ونحن نعتقد أن المباحث الفردية في الفلسفة والسياسة والاقتصاد والتراث. . . تتيح مقاربةً تشكّل مقدماتها جزءاً من تركيبها العام، حيث تبرز العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي في سياق إنتاج نظري معيّن أمّا الموضوع الذي كلّفنا به فقد اتجه إلى أصول التعالق الممكن والمفترض والحاصل بين المعرفي والأيديولوجي.

ولأننا سلّمنا منذ البداية، بصعوبة الموضوع، وصعوبة مفردتيه:

---

(٦٥) عبد السلام بنعبد العالي، **بين بين** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦)، ص ١٧ ـ ١٨. وللمزيد انظر صور العلاقة القائمة بين اللغة والأيديولوجيا، في: Olivier Reboul, *Langage et idéologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1980).

الأيديولوجي والمعرفي، غموض الأول، وعمومية الثاني، فقد عقدنا العزم على التفكير في كيفية تفكيكه وتحويله إلى ثنائيات، نفترض أنها موصولة به من أجل أن نتمكّن من الاقتراب منه، لهذا بنينا في سياق التحليل والعرض ثنائيات أخرى: الأيديولوجيا والواقع، اعتماداً على نصوص ماركس، والأيديولوجيا والعلم، حيث رتّبنا بعض جهود ألتوسير في قراءة بعض أعمال ماركس، للتمكّن من إعادة بناء المفهوم، ثم الأيديولوجيا واليوتوبيا، وذلك لوعينا بأن مفردة «أيديولوجيا» منذ بدايات تشكلها، كانت تشير أحياناً إلى ما ليس واقعاً، وفي هذا السياق أدخلنا متغيّرين اثنين في إطار مزيد من ضبط المعطيات المرتبطة بالزوج المفهومي: أيديولوجي معرفي؛ المتغيّر الرمزي، ومتغيّر الخيال الاجتماعي. ثم انتقلنا نحو محورين نعتبر أنهما ساهما في تحيين الحديث عن الأيديولوجي والمعرفي، يتعلق الأمر بخطابات نهاية التاريخ، ونهاية الأيديولوجيا، ثم خطاب المجتمع الشبكي. وقد سمح لنا المحور الأول باستدعاء مفردة الأسطورة، فأصبحنا أمام الأيديولوجي المعرفي يستوعب الواقع والمعرفة العلمية واليوتوبيا والرمز والخيال والأسطورة. وهي مفردات لا يمكن التفكير في الأيديولوجي بدون استحضارها بصورة أو بأخرى، ذلك أن هذه الاستعارات كانت تساعدنا في عمليات الاقتراب من فضاءات الموضوع. أما المحور الأخير، فقد توقفنا فيه أمام النظرة الأيديولوجية الجديدة التي أصبحت تُمنح لتقنية المعلومات، وبناء طوبى مجتمع المعرفة، حيث تزداد المعركة بين الأيديولوجي والمعرفي شراسة، وتدفعنا إلى مزيد من التفكير في كيفية مواجهة التحديات الجديدة، التي ما فتئت تتولد نتيجة تطور تقنيات المعرفة في عالم يتعولم ويصنع نماذج معرفية جديدة، تروم تنميط أشكال من المعرفة والاستهلاك، ودفع العالم أجمع إلى تركيب سوق واحدة وموحّدة.

وإذا كان أحد الباحثين قد صنّف الأيديولوجيات بحسب نوعية استعاراتها والمعارف التي تلجأ إليها، محاولاً إبراز أن كل أيديولوجيا تلجأ إلى مفردات معيّنة تستقيها من المعارف والعلوم المعاصرة لها، أصبح بإمكاننا أن نتأكد من صعوبة استبعاد المعرفي من المقاربة الأيديولوجية. كما نتأكد في الوقت نفسه، من صعوبة النظر إلى المعرفي بدون حساب غائيته وأدواره التاريخية والاجتماعية الممكنة أو المرغوب فيها. إن استعانة الأيديولوجيا بالمعارف ومعطياتها، تكون من أجل إضفاء نوع من الموضوعية وبناء آليات في التسويغ. إنها تريد استبعاد منطق الاعتقاد لحساب منطق المعرفة، لكن ذلك لا يكون إلا ظاهرياً (أي في

مستوى شكل الخطاب). فالخطاب الأيديولوجي يتحدث عن نظام الفاعلية التاريخية، والترابط الاجتماعي، وإقامة التوازن، وتمرير الأهداف. أما المعرفة، فإنها تظل مجرد تكملة، مجرد منهل يلجأ إليه الخطاب المذكور لتقنيع خطابه وجعله مستساغاً ومقبولاً.

يترتب عمّا سبق، أن حضور المعرفي في الأيديولوجي يكون كحضور الوسيلة المستخدمة من أجل هدف معين، فلا الهدف يستغني عن الوسيلة، ولا الوسيلة تحضر دون استدعاء معلن أو غير معلن. ومن هنا، فإننا نفكر في أن يكون التقاطع بين الأيديولوجيا والمعرفة خاصية ملازمة للعلاقة بينهما. ونأمل أن تكون سياقات التحليل التي أنجزنا قد ساهمت في توضيح هذا الأمر.

تعقيـــب

مطاع صفدي[*]

في سؤال الحقيقة بين المعرفي والأيديولوجي، نقول:

ليس بين المعرفي والأيديولوجي فواصل دلالية إلا من حيث تسهيل منهجية التصنيف؛ فالأيديولوجي مصطلح حديث، سوّقته الأدبيات الماركسية، لكنه في أصله الفلسفي عائد إلى مفهوم العيار. فهو لا يوجد، ولا يعمل، ولا ينتج إلا في سياق المعرفي، ذلك أن الأدلجي هو تنميط يلحق بالعيار، ليخرجه من مساحته المعنوية غير المحدودة أصلاً، ويضفي عليه مصداقية من خارج المعرفي. لكن يُفترض أن كل معرفي إنما ينطوي على قدر من المعياري لا يتلبسه من خارجه، بقدر ما يستبطنه في بنيته عينها، إذ ليس ثمة معرفي قد يقدم ملفوظة إلا وهو مشروط بالخاصية التي تميّزه عادة من سواه من الملفوظات المتداولة. المعرفي ليس ملفوظاً حيادياً، بل إنه يدَّعي اختلافه الخاص. وهي تلك الخاصية التي يُصطلح عليها فلسفياً بالتعيين أو التحديد. فالمعرفي لا يقدم مجرد معلومة، إنه يمنطقها، أي يجعلها حاملةً لبرهانها. فالمعلومة هي مادة خام للمعرفي الذي يعيد إنتاجها كمعرفة، أي أنها تغدو مشفوعةً بقابلية المفهمة، ومعدة للتصديق، من قبل الحس العام الذي لا يتقبل بدوره المعلومة على أنها حائزة على شرطها المعرفي إلا بمدى ما تشفّ عن الصح وتنأى عن الخطأ. من هنا كان المعرفي واقعاً تحت سلطة المعياري، بل يكاد كل منهما يتلبس الآخر.

عبارة الأيديولوجيا التي شرّعت تداولها أدبياتُ الماركسية هي في تركيبها

(*) رئيس معهد الإنماء العربي في بيروت، ورئيس تحرير مجلة «الفكر العربي المعاصر».

اللفظي تعني أصلاً علم الفكرة، أو الفكرة كعلم أو معرفة. لكن الاصطلاح الماركسي أكسبها حلّة تحريفية. إذ قد تكون الفكرة صحيحة في ذاتها، لكن يتم توظيفها فيما يبتعد عن صوابها الأصلي. ويمكن القول إن مصادر الفكر السياسي المعاصر حرصت على استخدام المصطلح في المنحى السلبي بحيث تصبح عملية إنتاج الأيديولوجيا مرتبطة عامة بآليات توجيه الوعي تحت طائلة الأهداف العملية للقوى الاجتماعية المسيطرة، أو الباحثة عن الأقنعة الفكروية، المستخدمة في تسويغ آرائها وتحقيق مصالحها.

التعريف اليوناني القديم للمعرفة يجعل تسويغها من جنس الحقيقة الساعية إلى تحصيلها. هنالك افتراضٌ ضمني أنه من المفترض أن المعرفي له صفة التنويري الذي يزّود العقل بالمعلومة الصحيحة. غير أن الأيديولوجيا التحريفية تحاصر الفكرة بتسويغ مفروض عليها من خارج مدلولها المنطقي. فلا تعود الفكرة صحيحة أو مغلوطة في ذاتها، بقدر ما تصبح أداة فاعلة في تحقيق غاية أو منفعة أو مصلحة ما للقوى المسيطرة في الجماعة. لكن هذه الأيديولوجيا تتمتع عادة بقوة التواتر التي تحميها من سطوة النقد أو المراجعة الموضوعية. لذلك ينبغي للأيديولوجيا أن تتمتع بقابليتها في استهواء الجمهور وتحويله إلى رصيد انتشار واستمرارية لشعاراتها، ذلك أن كل أيديولوجيا هي منظومة أفكار، تدَّعي تجسيدها لتطلعات جماهيرية، ستقلبها إلى قوى جماعية محركة. هذا ما يعنيه القول إن الأفكار العظيمة صانعة للتاريخ. لكن الأفكار المؤدلجة الخارجة عن رقابة الوعي التاريخي قد تسوق جماهيرها إلى الهاويات.

فالأيديولوجيا رهانها الأول هو تواترها. والعلوم الاجتماعية والنفسية أشبعت هذه الظاهرة درساً وتحليلاً. ومع ذلك يتبقى سؤال الأدلجة من أهم أسئلة المعرفة وتحولاتها النظرية والتطبيقية. وقد يذهب الانتباه عامة إلى الأيديولوجيا من حيث هي قوة سياسية فحسب. وأعتقد أن هذا الهاجس كان هو محرك الندوة الراهنة. وكذلك وقعت هذه الورقة في شرك هذا التخصيص، في حين إن الورقة أهملت البحث البنيوي الرابط والمتداخل ما بين المعرفي والأيديولوجي. فالقول إن عصر الأيديولوجيات قد انتهى، ذلك يحصر دلالتها في التشكيلات الدولانية الكبيرة التي تقاسمت الحدث العالمي طيلة القرن العشرين، ففي هذا القرن الدموي الصاخب، تحولت الأيديولوجيات إلى قوة شمولية في حد ذاتها، تتصارع في ما بينها كأعنف أسلحة الحرب الباردة الناشبة آنذاك بين فريقي الاشتراكية السوفياتية من جهة، والرأسمالية الغربية من جهة أخرى. لقد عطلت صراعات

هاتين الأيديولوجيتين ثقافة النصف الثاني من القرن العشرين، سواء في الامتداد الجغرافي أو العمق الاجتماعي لمعظم أمم المعمورة.

خلال هذا الصراع غير المسبوق وقع الفكر أسيراً لأشرس الاستقطابات المؤدلجة. لم يعد يمكنه التعرّف إلى ذاته إلا من خلال سيول من التحريفات التي اتخذت لذاتها مصطلح التنظير والتطبيق. وفي هذه المرحلة لم تعد الأيديولوجيا جهازاً لإنتاج الأقنعة والأوهام الهادفة إلى مصادرة الواقع وتحويره فقط، بل استهدفت الفكر نفسه المنتج للمعرفة والصانع لمناهجه المؤدية إلى كشف أصول المعرفة وكيفية بنائها، فقد تقطعت سُبُلُ الاتصال بين المعرفة والحقيقة. لم تعد الحقيقة قادرة على فرض معياريتها على مصطلح المعرفة. تدخلت الأيديولوجيا في ما بينهما. أزاحت المعارف إلى أشباه معارف، وعزلت الحقيقة عن مساراتها الموضوعية في الثقافة العامة للمجتمعات المتقدمة، كما أنها ضاعفت من قدرتها على إلغاء حضورها الضعيف أصلاً لدى المجتمعات النامية.

تصير الأيديولوجيا هي فيروس الوعي التاريخي الذي اكتشفه مجهر ماركس. لكن الشيوعيات الدولانية أدلجت هذا الاكتشاف، ما يعني أن الفهم المباشر لإشكالية الأدلجة لا يمكن أن يختصره المنهج الأداتي وحده، سواء كان موضوعه ثقافياً خالصاً أو سياسياً أو نضالياً، إذ إن الأساس في هذه الإشكالية هو السؤال الالتباسي المطرد منذ أيام سقراط وفحواه: ما العلاقة حقاً بين المعرفة والسلطة ـ بمعناها الكلي ـ وذلك بحسب صياغة «فوكو» ومفهمته لسيرورتها.

يحدث خطأ متواتر في اختزال الأيديولوجيا إلى مجرد أداة فكروية تستخدمها السلطة لإخفاء مآربها تحت ادعاء العمل من أجل المصالح العامة. لكن ما هي الأيديولوجيا في حد ذاتها. هنالك بالطبع أجوبة طرحت تعاريف مختلفة وما تزال. بيد أنه من المفيد العودة إلى أصل المصطلح. فهو أعلنه الفيلسوف دستوت دوتراسي من القرن الثامن عشر، وقصد منه معناه اللغوي الظاهر: إنه علم الأفكار. وقد نشأ معه تيار مفكرين وأتباع عُرفوا بالأيديولوجيين. فالتسمية، إذن، بريئة أصلاً من كلّ ما سوفُ يحمل عليها من تعيينات ووصمات سلبية. إنها تنشئ علماً للأفكار مقابل علم الروح، أو البسيكولوجيا، كما كانت تفهم في عصر دوتراسي.

سوف تحافظ الأيديولوجيا في الأقل على صفتها التأسيسية، وهي أنها منظومة أفكار، ومن المفترض أن تتحلى هذه الأفكار بالصحة المنطقية أو العلمية،

كما بالشجاعة في الكشف المعرفي. غير أن أركيولوجيا الفكر حافلة بسجالات النظريات والمذاهب الاجتماعية السياسية التي تعطي تاريخ الوعي عناوين كبيرة لإنتاجاته الحديثة. في هذا السياق، يذهب البعض إلى اعتبار الأديان نفسها أيديولوجيات تخرج بين اليوتوبيا الغيبية والميثولوجيا، ولكنها تحرص على تنميط مُثُل معيّنة ومفاهيم كليّة، ينبغي للمؤمنين بها أن يروا العالم من خلالها، وأن ينظموا سلوكهم وعلاقاتهم بحسب قواعدها وأعرافها. ولقد نسجت العقائد الحديثة الحاملة ألوية التغيير الكلي الثوري إيجاباً أو سلباً، على منوال الأدلجة الدينية، حتى كادت تحتكر ثقافة المصطلح كلياً. فلا يكاد يعرف للأيديولوجيا من دلالة سوى مسؤوليتها الفكرية والأخلاقية عن تلك التجارب الشعبوية الكبرى وكوارثها غير المنسيّة بعد.

إشكالية الأيديولوجيا أنها مرافقة للمعرفة. وهي عينها لا تستطيع أن تكفّ عن ادعاء ما يتجاوز المعرفة إلى التلبس بلباس الحقيقة المطلقة، الرافضة لأية نسبية. وقد تنسب لنفسها وظيفة المفتاح الذي يفتح أبواب كل المعضلات، دون أن تسمح لأحد أن يفتح بابها الخاص. لم تعد مجرد منظومة أفكار محايدة، بل تستحوذ على عملية الإرسال والتلقي في سياق واحد من الفعالية المغلقة، في حلقة بين عوامل التأثير والإقناع وقابلية التصديق الممنوعة سلفاً من التعيين أو التأويل بغير معطياتها، أو التعليل بغير منطوقها الخاص. ومع ذلك، يظل للأيديولوجيا، خارج توظيفها السياسوي الشمولي، ميدانها الطبيعي من الحيادية في انتظام المعارف ضمن أنساق تداولية، تساعد في شدّ أواصر الجماعة، وتساعدها في صياغة معتقداتها الملائمة لتطلعاتها الإنسانية المشروعة. فليس ثمة حضارة في تاريخ الإنسانية إلا ولها ثقافتها المنطوية على شخصيتها المفهومية. تحركها دينامية أفكار وقيم وتطلعات، تؤلف في مجموعها نسيجاً أيديولوجياً، يعطي لهذه الشخصية المفهومية ملامحها المميزة، ما يؤلف هوية الجماعة الحضارية التي تتمرأى العقول والإرادات من خلالها. مثال ذلك هو المشروع الثقافي الغربي الذي يمكن اعتباره أيديولوجيا كبرى أنطولوجية وتاريخية، وفي سياقه نشأت فئة من الأيديولوجيات الفرعية والمرحلية. كما أنه فاض على العالم بنمذجات أدلجية مستعارة من كل جنس ونوع. يقوم هذا المشرع على ثلاث مركزيات هي المركزية الأنوية (L'Egocentrisme)، والمركزية العقلية (Logocentrisme)، والمركزية الإتنية (L'Ethnocentrisme).

في الأساس، فإن الحداثة شكّلت منطلقاً عقلانياً لهذه الأيديولوجيا. هنالك دائماً نزوع نحو الشمولية، لكن في الوقت عينه توضع هذه الشمولية في خدمة

الخصوصية. فإن مبادئ حقوق الإنسان كفلت للعقل الغربي ينبوعاً ثرّاً من المعيارية المطلقة، ساعده دائماً في البناء عليها استراتيجية في الكينونة تكون دعامة لاستراتيجية حضارية، ما يسمح للغربي دائماً بافتراض هوية مميزة له، متماهية مع ادعاء الإنسانية.

إذا كانت الإنسانية مختارة لمشروعها الحضاري المعادل لمخزونها العقلاني والمثالي، فلن تجد سوى الحضارة الغربية أفضل إنتاج نموذجي لتاريخانيتها. تلك هي الأيديولوجيا الكليانية التي فرضت في سياقها التاريخي أيديولوجيات سياسية كيانية، مثل القومية والاشتراكيات، والفاشية والنازية والشيوعية، وصولاً إلى العولمية.

غير أن مقابل كل أيديولوجيا كانت تقوم نزعات مقاومة، تتيح للعقل الغربي ممارسة جاهزيات النقد التي يتمتع بها من مكتسباته العلمية والفلسفية. بمعنى أن المعرفة يمكنها أن تستأنف فعاليتها في التغيير مقابل كل تنميط اجتماعي تفترضه الأيديولوجيا السائدة.

ههنا يمكن للجدلية المادية الماركسية أن تستخدم أدواتها المعرفية في تفكيك العلاقة بين خطي التطور والتقاطع لكلّ من البنى التحتية والبنى الفوقية في التشكّلات الحركية لمجتمعات الغرب، وإعطاء التفسيرات الموضوعية لإنتاجاتها منذ حقبة الإقطاع إلى نشأة الرأسمالية، إلى مرحلة الانقلاب الصناعي، وما تلاه من التصاعد المستمر في وتيرة التقدم على مختلف خطوط التأسيس لنموذج المجتمع الغربي المعاصر. وقد حافظ المشروع الثقافي الغربي على قابليته للتغيير المطّرد فيما يؤكّد له هويته التمركزية، عبر تتابع التحقيب المعرفي الذي أعطى عقلانية معيّنة تسوّغ مختلف تحوّلاته في عين ذاته على الأقل.

المعرفي والأيديولوجي ليسا قطبين متضادين بقدر ما هما متكاملان، منتجان معاً لعلامات الشخصية المفهومية لثقافة معيّنة، كان لها نموذجها الأعلى في التجربة الغربية، بحيث لا تأتي حقبة حضارية معيّنة إلا ومعها نظامها المعرفي المسوِّغ لشخصيتها المفهومية. فما أن تستنفد الحقبة جاهزيتها من الأفكار والإمكانيات العملية والحدثية، وتكاد تتحول إلى أشكال نمطية جامدة بفعل عادة العقل الجماعي في الركون إلى الثابت ضداً على المتحول، حتى تبدو ملامح الأدلجة على المعتقدات السائدة. في هذه اللحظة الفاصلة تنفجر دواعي التغيير محمولة على أجنحة الأفكار الجديدة.

الأدلجة في سياق الحضارة الحية هي علامة جفاف سيولة الإبداع والإنتاج من الحقبة السابقة؛ إنها تؤدي دور الإنذار للعقول الراكدة كيما تستيقظ من غفلة الركون إلى الجاهزيات الثقافوية المستنفدة. ههنا تنبثق عوامل القطيعة المعرفية التي تحمل لواءها عادة النخب الفكرية والعلمية الجديدة الصاعدة إلى منابر المجتمع.

الأيديولوجيا هي علامة اليبوسة في التربة الحضارية الحية التي تستدعي تفجير ينابيع الخلق من تحتها، وهطول ماء الحياة من سمائها.

ههنا أيضاً ثنائية المعرفي الأيديولوجي تكشف كذلك عن الحد الثالث بينهما، وهي اليوتوبيا. فالحلم محرك إنساني وتاريخي عظيم. صحيح أنه يبحث عن الواقع الآخر الذي لا توفره شروط واقع فعلي قائم هنا والآن، لكنه هو القوة الذهنية والعاطفية الكاشفة عن عقبات التنميط، والمتجاوزة، ولو آنياً أو مرحلياً، دوافعها. إن المخيال هو صانع البدائل شبه المستحيلة أحياناً، لكنها قد تصير من ممكنات العقل والتاريخ عندما تتمتع الأمم الناهضة بإرادة الحرية والعدالة معاً.

قد يقال إن الأيديولوجيا هي من الزمن الماضي الذي يستحوذ على الحاضر. واليوتوبيا هي من زمن المستقبل الباعث على تحرير الواقع. غير أن المعرفة المنتمية إلى ثقافة الحقيقة هي القادرة على ابتكار جسور الاتصال بين الممكن والمستحيل. وذلك ما يصنعه العلم في محصّلة إنتاجه، بالرغم من توظيفات محتكريه، لمصالح السيطرات السياسوية الاقتصادوية.

أما الحديث عن نهاية الأيديولوجيات، فهو لا يدفن أيديولوجيات معيّنة إلا ليحيي أيديولوجيا أخرى على طريقة فوكوياما. فإن انهيار الاتحاد السوفياتي، قد ينهي معه تنميطاً معيّناً من تأويل الماركسية بحسب مصالح الدولة الرافعة لشعاراتها. فما يذهب من الفلسفة الماركسية هو ذلك النمط المؤدلج الدولاني وحده. ولعل أطروحة نهاية الأيديولوجيات، تتخذ من الأمثولة السوفياتية منطلقاً لتعميم حكم لا دليل عليه سوى نزوع مضاد، لإثبات تنميط آخر للفكر الليبرالي، الذي يخضع بدوره إلى تسويغ جديد لإعادة إنتاج مشروعية مفترضة للرأسمالية الطامحة إلى الاستفراد بعالم ما بعد الحرب الباردة، كأيديولوجيا مطلقة ونهائية.

الأيديولوجيا العربية، القومية العربية، لم تتحول إلى أيديولوجيا إلا عندما تمَّ عزلها عن الفكر العلمي، واحتكارها كمسوّغات لأنظمة الاستبداد العربي المتجدد بالشعارات فقط ذات التلفيط التقدمي المستعار من قاموس المشروع الثقافي

الغربي، بحيث تغدو ألفاظ المبادئ العامة مجرد فعالية آمرة بالانصياع إلى صخب اللفظ وحده، مجرداً من محتواه. فالأيديولوجيا المتخثرة تغدو وظيفة طقسية آمرة بالقول المقنّن، آمرة بالفعل المنمط. هذه الجاهزية في فن التسلط بلغت ذروة مأساتها وتنظيمها في ظل ما يسمّى بثورة المعلومات أخيراً كتتويج لقصدية منظمة في استتباع عقل العالم لحاكمية السوق المعولم، بحيث يتم تسويق المعارف كنوع آخر من السلع الهامشية، خادم ومنتج لآليات الترويج والإشهار.

في ظل ثورة المعلومات وأجهزتها الاتصالية المعمّمة جماهيرياً، يجري قلب العلاقة البنيوية بين المعلومة والمعرفة والحقيقة. تصبح المعلومة هي الحاكمة بأمرها في اختزال المعرفي إلى وظيفة قولبة التفكير وتنميط السلوك، واستبعاد ما أمكن معايير الحقيقة من ثقافة الكتل الجماهيرية المسيرة. هكذا يمكن القول إن العقل الافتراضي يحل مكان العقل العلمي. يتضاءل الواقع إلى مستوى البناءات الوهمية التي تخترعها أضواء الشاشات اللماعة الآسرة للوعي والحواس والإرادة.

يبقى القول إن أيديولوجيا الفراغ كما تدَّعي أنها المالكة لأسباب وجودها، فإنها من الهشاشة بحيث لا يمكنها أن تحجب إلى ما لا نهاية تضاريس الواقع الفعلي للمجتمعات المتقدمة الرافعة لألويتها الخادعة، فالأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة تصيب هذه المجتمعات قبل سواها، تمزّق عن وعيها أقنعة الخداع الذاتي، المدعوم بعقيدة العيش الرغيد الدائم.

هكذا يمكن للحقيقة أن تستعيد بعض معياريتها المصادرة. وقد يستأنف العقل النقدي إعادة انتظام النسق الأنطولوجي ما بين هذه الحدود الثلاثة: المعلومة، والمعرفة، والحقيقة. وهو جهد قد يسبق الغرب بقية العالم في التقاطه وممارسته تحت مظلة أيديولوجيته الكبرى. لكن بقية العالم هذه، والشرق في طليعتها هذه المرة، سيكون لها دورها الجديد ثانية، في استعادة ثورة الحقيقة ما فوق وبعد ثورة المعلومات. وتسترد الأيديولوجيا وظيفتها المعرفية في إبداع أنساق الأفكار الصحيحة، وقيادة مجتمعاتها وراء شخصياتها المفهومية التي تختارها أصالتها على طريق الحداثة العادلة.

المناقشـــات

١ ـ عبد الإله بلقزيز

أعرف كم كلَّفتْ كتابةُ هذا البحث صديقي كمال عبد اللطيف من جهدٍ وعناء، وخاصة لضيق هامش الزمن المتاح له لكتابته. وقد يكون ذلك سبباً في أنه أفرد الحيّز الأوفر منه لمفهوم «الأيديولوجيا» وما أفسح كبيرَ مجال لمفهوم المعرفة: معناها، وصلتها بالعلم، ونظامها، وصلتها بالأيديولوجيا، وكيف يتسلّل كلٌّ من الحدّين إلى الآخر ويتلبَّس به.

ركّز د. كمال على مفهوم «الأيديولوجيا» في الخطاب الماركسي، وحسناً فعل. لكنني أجد في بعضِ ما كتب ما يدفعني إلى تسجيل ملاحظات استدراكية في الموضوع، وخاصة في ما تعلَّق بمعنى «الأيديولوجيا» عند كارل ماركس ولوي ألتوسير.

أكثر الذين يتناولون مفهوم «الأيديولوجيا» عند ماركس يختصرونه في معنىً وحيد ورد في كتابه **الأيديولوجيا الألمانية**، ومقتضاهُ أنها الوعيُ غيرُ المطابِق أو الوعي المغلوط. وَصَفَ ماركس «فكر» اليسار الهيغلي بالأيديولوجيا. واضحٌ من الوصف أن فيه انتقاصاً منه وحَطّاً؛ إذ هو دون الفكر مرتبةً في سلَّم المعرفة، وهو إلى ذلك فكرٌ غيرُ ذي صلةٍ بالواقع أو غيرُ مطابق؛ يستعيد أفكار فلسفة الأنوار، متناسياً أن الثورة الفرنسية أحدثت انعطافاً في التاريخ، وفرضتِ الحاجة إلى وعي جديد يضع عصر الأنوار وراءه... على ما رأى ماركس في نقده لذلك اليسار.

لكن هذا المعنى ما كان وحده (المعنى) الذي عناهُ ماركس وهو يستعمل مفهوم «الأيديولوجيا»؛ فقد وُجِدَ إلى جواره ما قُصِدَ به اتصالُ الأيديولوجيا

بالوعي الكليّ لمجتمعٍ أو أمَّةٍ في حقبةٍ من التاريخ، ولعله كان من ثمرات التأثير الهيغلي في فكر ماركس. غير أن معنىً ثالثاً للأيديولوجيا ـ لعلَّه الأظهر ـ تَسَلَّل إلى نصوص ماركس في الهزيع الأخير من النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأَزْمَن فيها لمدّةٍ متطاولة، هو الذي تقترن فيه الأيديولوجيا بالوعي الطبقي. وهكذا عَنَتِ الأخيرةُ **وعيَ** طَبَقَةٍ معبِّراً عن مصالحها، فكان لكلِّ طَبَقَةٍ، وبالتّبعةِ، أيديولوجيتها التي تعبّر عن مصالحها الاجتماعية الخاصة.

نحن، إذن، أمام **معان ثلاثة** للأيديولوجيا في فكر ماركس (وعي غير مطابق، ووعي جماعي، ووعي طبقي) تترجم ثلاث لحظات فكرية في مسار ماركس النظريّ.

ينتمي التعريف **الأوّل** إلى مجال نظرية المعرفة وما يقوم داخلَها من تمييزٍ بين الحقيقة والخداع، بين الموضوعية والزيف.

وينتمي **الثاني** إلى مجال الأنثروبولوجيا الثقافية والثقافة العامة الخاصة بأمُّةٍ ما (= الثقافة القومية).

فيما ينتمي **الثالث** إلى مجال الاجتماع السياسي وعلاقات الصراع بين الطبقات. بمفردات أخرى: نحن أمام تعريف مثلَّث للأيديولوجيا يراها على مستوى الفرد، والجماعة (القومية)، والطبقة. تعبّر كلّ لحظةٍ من اللْحظات الثلاث عن إشكاليةٍ في وعي ماركس: فلسفية، سياسية، اقتصادية.

لم تَكُنِ العلاقةُ بين هذه اللحظات الفكرية والمعاني المتبايِنة للأيديولوجيا ـ التي تخلَّلَتْها ـ متعاقبةً بالضرورة (= وإن كانت كذلك في المعظم من الأحيان)، وإنما كانت متزامنة في بعض أزمنة النصّ الماركسي. لكن الأهمّ من ذلك أن ننتبه إلى حاجتنا إلى أن نقرأ مفهوم الأيديولوجيا في فكر ماركس في نطاق **تاريخيَّتِهِ** التي تطوَّر فيها، فننصرف ـ ما أمكنَنا ذلك ـ عن الذهاب في نظرةٍ اختزاليةٍ إلى المسألة تختصره اختصاراً حصريّاً في لحظةٍ فكرية بعينها على نحوٍ يفتح الباب أمام صيرورةِ التعميم حَجْباً للحقيقةِ التاريخية ـ الفكرية.

بمنظور **التاريخيةِ** نفسِه ينبغي أن تُقْرأَ مساهمةُ لوي ألتوسير النظرية في تطوير النظرةِ إلى مفهوم الأيديولوجيا في ستينيات القرن العشرين وأوائل سبعينياته. لا يَصِحُّ أن يُختَصَر الموقفُ النظريُّ الألتوسيري من الأيديولوجيا في القول إنه يَضَعُ خطَّ قَطْعٍ فاصلٍ (Ligne de demarcation) بين الأيديولوجيا والعلم منتصراً

للثاني على الأول، ومقيماً بينهما التمييز الماهويّ الذي به يتقابلان بما هما نظامان من المعرفةِ متناقضان (وهو الاعتقاد السائد لدى قارئي فكر ألتوسير)؛ وإنما ينبغي مطالعةُ مراجعاتُ ألتوسير للمسألةِ عينِها في مطالع عقد السبعينيات وتطويره لفرضيات نظرية أخرى فيها.

ليس من شكٍّ في أن ألتوسير سقط، في ستينيات القرن العشرين، في حبائل النزعة العلموية (Scientisme) حين انتهى إلى ذمِّ الأيديولوجيا وقدْحِها وتبجيل العلم، بل وإحاطته بهالةٍ من التقديس. كان ذلك بمناسبة قراءتِهِ فكر ماركس في كتابيْه: *Pour Marx* و*Lire «le Capital»*، وإقامته التمييز بين «ماركس الشاب» في **المخطوطات** (١٨٤٤)، و**العائلة المقدّسة**، و**بؤس الفلسفة**، و**البيان الشيوعي**، و**الأيديولوجيا الألمانية**، و ـ إلى حدٍّ ما ـ **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، وبين «ماركس الناضج» في **الرأسمال**، وذهابه ـ مستعيراً مفاهيم غاستون باشلار ـ إلى أن ماركس الثاني أنجز قطيعةً إيبيستيمولوجية مع ماركس الأول هي قطيعة العلم مع الأيديولوجيا. لكن ألتوسير لم يتوقف عند هذا الاعتقاد طويلاً، وإنما راجَعَهُ وأعادَ فيه النظر، وإنْ لم يصرِّحْ علناً بالتراجُعِ عنه.

في دراسته الشهيرة عن «الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة» ـ المنشورة في كتابه *Positions* ـ يدفع ألتوسير نحو مفهومٍ للأيديولوجيا مختلفٍ عن ذي قبل. لم تَعُدِ الأيديولوجيا مرذولة بالضرورة؛ أصبحت تعبّر عن مستوىً أو لحظةٍ في التكوين الاجتماعي المعقَّد (الذي لم يَعُد يَقْبَل اختصاراً في بنية تحتية محدِّدة (Détérminate) وفي بنية فوقية انعكاسية وتابعة)، وعن آلية رئيسية من آليات إعادة إنتاج علاقات الإنتاج. لكن الأهمّ من تطويرِ النظرة إلى مكانةِ الأيديولوجيِّ (L'idéologique) في البنية الاجتماعية اعتناءَ ألتوسير بهذا العامل (غير الاقتصاديّ) الذي استصغرتِ الماركسيةُ شأنَهُ.

لقد حاول ألتوسير التقاط ملاحظات غرامشي الذكية واللامعة حول الثقافة والأيديولوجيا وأدوارهما في الهيمنة (Hégémonie) للذهاب بها إلى أبعد، ساعياً في تحرير الماركسية من اقتصادويتها، ومعيداً الاعتبار إلى العوامل المَغْضِيِّ عنها في التحليل بذريعة تبعيتها للعوامل الاقتصادية «الأساس». وما كان صدفةً أن ألتوسير رَفَعَ مفهوم السيطرة (Dominance)، الخاصّ بالسياسيِّ والأيديولوجيِّ، إلى مقامٍ لا يَقِلّ مكانةً عن مفهوم Détérminance (= التحديد). لم يقدّم ألتوسير نقداً ذاتّيّاً في هذه الدراسة ـ كما في كتابه **لينين والفلسفة** ـ لكنه، من دون

بروتوكولات معلنة، عَدَّل وغيَّر وانتقل إلى مواقع إشكالية أخرى.

إن المفاهيم لا تقبل التعيين الماهوي النهائي. فهي كائنات معرفية تاريخية تتطور داخل تاريخها الخاصّ، وعلينا أن نقرأها، وأن نفهمها على هذا المقتضى.

٢ ـ وجيه كوثراني

أريد أن أنوّه أولاً بالذكاء العملي لدى د. كمال عبد اللطيف، فقد استطاع أن يحلّ هذا الإشكال في ثنائية «معرفي وأيديولوجي» عن طريق المنهج التاريخي، فاختار عدداً من اللحظات التاريخية، حيث استخدم فيها بعض المفكّرين مفردات هذه الثنائية، واقتنعوا باحتمال الفصل بين العنصرين، وأعتقد أنه نجح عملياً في تقديم مادة غزيرة للنقاش والتداول.

لدي ملاحظتان:

أ ـ ملاحظة أولى تتعلق بماركس وألتوسير، وكيف تعامل هذا الأخير مع ماركس.

ب ـ ملاحظة ثانية حول بول ريكور.

الملاحظة الأولى: بالنسبة إلى ماركس، حقاً ثمة معرفة قلقة، وربما منقوصة، بين بدايات كتاباته و**رأس المال**. ألتوسير التقط المسار التاريخي لمراحل إنتاج ماركس، فميّز وفصل بين مرحلة ماركس الشاب وماركس الناضج، وبين ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية**، وماركس في **رأس المال**. ماركس في **الرأس المال** يمثل العلمية، وثمة قطيعة بين المرحلتين.

قد يكون في هذا الفصل الإيبيستيمولوجي مبرّر مشروع صحيح تاريخياً من زاوية سيكولوجية المعرفة لدى الفرد. ولكن أودّ أن أضيف أمراً مهماً تنبه له أنغلز، وهو أهمية المعرفة الإثنولوجية والأنثروبولوجية التي غابت عن ماركس، حيث غرق هذا الأخير في السياسة، ثم في الاقتصاد، وغابت عنه معطيات الدراسة الإثنولوجية التي ازدهرت في أيامه، التي عاد فاستفاد منها أنغلز في كتاب **أصل الملكية والعائلة**، في حين إنه لو قدّر لماركس أن يستخدم المعطيات الإثنولوجية، لكان طوّر نظراته في أنماط الإنتاج السائدة في الحضارات والتواريخ الأخرى، ولم يكتف بالإشارة المختصرة إلى «نمط الإنتاج الآسيوي».

بالنسبة إلى ألتوسير أيضاً، فإن التوسير لم يتنبه ـ في حدود علمي ـ إلى هذا النقص المعرفي عند ماركس (المعطيات الإثنولوجية في الحضارات الأخرى)، فوقع ألتوسير في رأيي في فخ «العلموية»، عندما اعتبر كتاب **رأس المال** كتاباً علميّاً بحتاً.

هنا أستعيد بعض أوجه النقد الذي مورس حيال ألتوسير، فقد اتهم ألتوسير في فرنسا بالستالينية، كما أن نفوذه الفكري وصل إلى العالم الثالث بصيغة ستالينية، أي بصيغة «علموية»، تنفي المعطيات المعرفية الأخرى التي أنتجتها بحوث ودراسات لا تسترشد بالنظرية الماركسية، ولا بالفهم الألتوسيري لها.

الملاحظة الثانية: ألا يلاحظ الصديق كمال عبد اللطيف أن ثمة تغيراً وتعديلاً في أفكار بول ريكور منذ بدايات كتاباته إلى كتابه الأخير: **الذاكرة والتاريخ والنسيان**، إذ يتحدث في هذا الكتاب ريكور لا عن أيديولوجيا مرضية، وإنما عن ذاكرة مرضية، مقابل ذاكرة صحية، كما يتحدث عن نسيان مرضي مقابل نسيان صحي.

ولعلي أميل، كمؤرخ، إلى اعتماد مصطلح الذاكرة، التي تشمل الأيديولوجيا وتعبّر عنها بصور مختلفة، قد تقترب من الواقع التاريخي، وقد تبتعد عنها، وهذا مفهوم إثنولوجي ونفسي مفيد جداً للبحث التاريخي والبحث السوسيولوجي.

٣ ـ نيفين مسعد

لي ثلاث ملاحظات أساسية:

الملاحظة الأولى حول الإشكاليات التي يثيرها عنوان الندوة. إحدى هذه الإشكاليات تتعلق بالتباس مفهوم المعرفة، فهل المقصود العلم أم الموضوعية أم علم المعرفة أم التقانة.

والإشكالية الأخرى هي أن «الواو» في العنوان تعطي الانطباع بوجود علاقة تضاد أو استقطاب بين المفهومين، في حين، كما تفضّل الباحث والمعقّب، فإن الأيديولوجيا هي بنت بيئتها المجتمعية مؤسّسة على أسس موضوعية يدخل فيها الاقتصاد والاجتماع والثقافة... إلخ. ولذلك فإن الأيديولوجيات التي تظهر في حقبة غير التي تظهر في حقب أخرى، كما أن الأيديولوجيا الدينية، والإسلامية

تحديداً، تنحو بشكل متزايد إلى إثبات الأسس العلمية للقرآن مثلاً، وفي هذا تزاوج بين الأيديولوجيا والمعرفة.

الملاحظة الثانية تتعلق بالتساؤل عن درجة التعقيد التي أدخلها العالم الخائلي أو التخيلي على العلاقة بين المعرفة والأيديولوجيا. فإذا كانت الأيديولوجيا رؤية نظرية تسعى إلى الانتقال من وضع أدنى من وجهة نظر صاحبها إلى وضع أفضل، فإن العالم الخائلي يأتي لينجز المعارف والتعاملات الاقتصادية والتفاعلات السياسية في أطر نظرية بالكامل.

الملاحظة الثالثة تتصل بما قيل عن نهاية التاريخ التي جاء بها فرانسيس فوكوياما، وكنت أحب لو تمّ التنويه إلى ما دخل على هذه المقولة من تحوير في ضوء مجموعة الأزمات السياسية للولايات المتحدة في ساحات عديدة، مثل أفغانستان والعراق وفي علاقتها بالعالم الإسلامي، وفي ضوء الأزمة الاقتصادية الأمريكية وانسيابها من الولايات المتحدة إلى ما وراء الحدود بدرجات مختلفة تبعاً لدرجة الارتباط بالعملة الأمريكية. فمثل هذا التأزم أثّر في درجة جاذبية النموذج الأمريكي وفي القطيعة مع الحديث عن نهاية التاريخ.

٤ ـ رضوان السيد

علينا عندما نناقش تعريف ماركس للأيديولوجيا أن نُلاحظ أنه ما كان يميز بين المعرفي والأيديولوجي، بل كان يمّيز بين العلمي واللاعلمي أو العلمي وغير العلمي، وذلك استناداً إلى التجريبية والعلموية الأنغلوسكسونية التي كانت تتجادل مع المثالية العقلانية الألمانية. ماركس كان مع العلموية والتجريبية البريطانية المستندة في أصولها إلى كتاب جون ستيوارت ميل: **أصول المنطق العام** (١٨٤٣). والمعروف أنّ العقلانيين المثاليين الألمان في القرن الثامن عشر رأَوا أنّ شؤون الإنسان والمجتمع لا تخضع للتجربة، وأنّ دراستها والوعي بها تقتضي علوماً مستقلّة؛ ومن هذه الطريق ظهرت «العلوم الإنسانية» وأبواها التاريخ والفلسفة. وقد حاول كارل بوبر ـ وهو ألماني عقلاني غير هيغلي، بل من أنصار النقدية الكانطية ـ تجاوزَ «بؤس التاريخانية الماركسية» بفتح الأُفُق على المنطقة المشتركة والمتشابكة بين الأيديولوجي والعلمي. وميزة ألتوسّير أنه حوَّل الأيديولوجيا إلى مقولة، لكنه عاد كثيراً إلى ماركس، وما استطاع الخلاصَ منه. وقد كان مما يخدِم أُطروحته، بل ويغيّر الإشكالية بين المعرفي والأَيديولوجي اللجوء إلى الإيبيستيمولوجيا.

لذلك لا نرى اعتبار التوسير مرحلةً جديدةً في الموضوع، بل أرى ضرورةَ اعتبار غاستون باشلار والتأويليين الآخرين من مثل بول ريكور وغدامر المرحلةَ الجديدة المتجاوزة بالفعل لثُنائية المعرفي والأيديولوجي.

٥ ـ سعيد بنسعيد العلوي

أُجمل القول إن كمال عبد اللطيف كان موفقاً في عرضه التمهيدي للندوة، في جهده في التوضيح المفهومي (المعرفي والأيديولوجي). أحسب أن النماذج التي ارتأى الوقوف عندها دالّة ومعبّرة، ومن الطبيعي أن العرض لا يمكنه الإحاطة الشاملة بكل الآراء الأكثر شيوعاً وتداولاً، بيد أنه قد ذكر أهمها بالفعل. لعلّي، فقط، أؤيد قول القائل إن وقفة عند كارل بوبر كانت ستفتح أمام الباحث أفقاً جديداً، في ما تمكننا من التعرف على وجهة نظر كلاسيكية، هامة ومفيدة.

أودّ أن أبدي ملاحظات سريعة ثلاث ـ ربما كانت إضافات بسيطة:

١ ـ كنت أرغب في تعميق أكبر في بسط وجهة نظر باشلار في المعرفة العلمية، وفي بنائها: قضية وهم «الواقع» والقول، بالأحرى، إن هناك تركيباً للواقع في مستوى الفكر. فالواقعي، والموجود، قد يكون وهماً نكون في حاجة إلى التخلص منه مقدمة للمعرفة العلمية (ما دام التعلم عند باشلار يستدعي التخلص من الأوهام العالقة أكثر مما يستدعي اكتساب معارف جديدة). أهمية باشلار تقوم على إذكاء الروح العلمية، ومن ثم على تسليط أضواء جديدة كاشفة على الأيديولوجيا وعملها الخفي.

٢ ـ ما قلته عن الشبكة والعالم الافتراضي صحيح ودقيق. غير أن ما يعنيني، بالنسبة إلى الوطن العربي، هو استيعاب التقنية من خلال استيعاب روح التقدم العلمي. لعل مكتبة الإسكندرية تتوافر اليوم على عشرات الآلاف من النصوص والكتب الرقمية والميسّرة، ومركز دراسات التراث في أبو ظبي يتوافر على خزانة افتراضية كاملة لحفظ ديوان الشعر العربي. ربما كانت الشبكة والإنترنت، من حيث الانتشار والنسب المائوية لتداولها، تجعل العربية في مرتبة مشرفة. فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى الواقع المعرفي العربي، وبالنسبة إلى حال التربية والتعليم في الوطن العربي؟

٣ ـ عرضك اتصل بتوضيح مفهومي (محاولة ذلك على الأقل)، بيد أني

كنت أنتظر منك مغامرة بإطلاق أحكام عامة تتصل بهذه العلاقة في الفكر العربي المعاصر، وخاصة أنك كثير الاشتغال بنصوصه وأصحابه. في ذلك إسهام في توجيه الندوة وجهة الربط بالفكر العربي المعاصر.

٦ ـ منذر سليمان

أرى أن عنوان الندوة يستوجب أن نتجنب الوقوع في المنحى الأكاديمي البحت، ونحاول ملامسة الواقع الفعلي، كوننا نعالج الفكر العربي المعاصر. . وهذا يستتبع أن نتناول وعاء الفكر العربي المعاصر، أي الخطاب السياسي والفكري المتداول في الوطن العربي. وبحسب وجهة نظري يمكن تصنيف هذا الخطاب ضمن أربعة مسارات:

ـ الخطاب التفسيري/ الوصفي.

ـ الخطاب التبريري.

ـ الخطاب التنويري.

ـ الخطاب التغييري/ التثويري.

للأسف الشديد، فإن مساحة الخطابين الأخيرين في حقل الفكر السياسي العربي تكاد تكون محدودة أو شبه معدومة. وأعتقد أن مثل هذه الندوات تستوجب أن «تنشغل» النخبة الفكرية التي تحفل بها هذه الندوة بكيفية توفير الشروط الموضوعية لما يمكن اعتباره استئنافاً للنهضة العربية بعد انتكاسها في المحاولات السابقة. فلا بد من أن يكون هاجس الندوة والمشاركين متعلقاً بكيفية تطوير وتجديد الخطاب الفكري/ السياسي التنويري والتغييري. وهنا تبرز أهمية إيجاد صلة واضحة بين هذه الندوة والمشروع النهضوي العربي الذي صدر مؤخراً عن مركز دراسات الوحدة العربية، وخاصة في ما يتعلق بأحد الأهداف الستة، ألا وهو التجديد أو التجدد الحضاري، لأن هذه المهمة مرتبطة وملتصقة بدور فكري/ تنظيري للمفكرين العرب، يساهم في بلورة رؤية نهضوية للمستقبل. ولا حاجة إلى التذكير هنا بالعلاقة الجدلية بين النظرية والممارسة؛ فالنظرية هي نتاج منطقي للممارسة العملية، وبدورها تؤدي الممارسة دورها الحاسم في تطوير النظرية التي ترشد الممارسة، وهكذا دواليك.

يبقى أن أشير هنا إلى نقطة تتعلق بما وصفه د. عبد اللطيف، وبالمجتمع

الشبكي المتعلق بالتقدم التقني في وسائط المعرفة. وأعتقد أننا نتحدث عن الفضاء المعلوماتي.. هناك خطورة في ما يجري على سطح الفضاء المعلوماتي من صور ونصوص بطريقة تستفز الانفعال الذي يحجب العقل ويُحكم السيطرة على الإدراك ليصبح الطريق ممهداً أمام تعطيل فاعلية العقل، وقولبة السلوك بما يخدم الاقتصاد العولمي. وهذا يرسّخ مفهوم الفردية لدى مستخدم الكومبيوتر عبر تعميق الشعور بالخصوصية لديه، ومحاولة إقصائه عن الغير، لكي يعمل بمفرده، ويمارس عمليات تخريب، وتمزيق مستمرة للصلات الثقافية التي يكون قد أقامها مع الغير، في الوقت نفسه سيبدأ بترسيخ وهم الحياد لديه، فيقصيه عن دائرة الالتزام بأية قضية اجتماعية، أو وطنية، أو أخلاقية، بحيث يضمن الاستتباع الحضاري، حيث يقبع المرء وحيداً وينتابه شعور بأنه قادر على الاستغناء عن أي انتماء أو محيط اجتماعي أو هوية أو حتى مسؤولية(*).

٧ ـ محمد جمال باروت

أشير إلى ثلاث نقاط في النظر إلى العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي، هي:

١ ـ أهمية النظر الأنثروبولوجي للأيديولوجيا، وحينئذ ستكون الأيديولوجيا هي منظومة الأفكار والتخيلات والمشاعر. ويشكل المتخيَّل بالضرورة عنصراً من عناصرها يضفي عليها التماسك والاتساق. والنظر الأنثروبولوجي الحديث نظر وصفي لا معياري، ويحررنا من النظرة التبخيسية والترذيلية إلى مفهوم الأيديولوجيا.

٢ ـ أهمية تطور محور الأيديولوجيا والمجتمع الشبكي، لأن مفهوم المجتمع الشبكي يرتبط اليوم ارتباطاً تاماً بمفهوم التحول من المجتمع الهرمي الصناعي إلى ما بعده، ومن مجتمع الحداثة إلى مجتمعات ما بعد الحداثة. وهناك مؤشرات على أن العوالم الافتراضية تنشئ أيديولوجيا من نوع جديد.

٣ ـ إن التركيز على المنظور الألتوسيري للأيديولوجيا يمكن أن يوضع في الحزمة العلموية للستينيات. وهذا شمل كل حقول الفكر من النقد الأدبي إلى التاريخ إلى الاقتصاد... إلخ. وعلينا فحص ما في النزعة العلموية لليبرالية

(*) انظر: حسن مظفر الرزو، **الفضاء المعلوماتي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢٢.

الجديدة من أيديولوجيا ثاوية غائية تعبّر عن مصالح قوى وشركات ودول عالمية جديدة. وهذه الحركة العلموية تبدو وكأنها قد باتت في نهاية مطاف تطورها. لكن النزعة الكمية الاقتصادية الليبرالية الجديدة تعيد إنتاجها في شرط جديد.

٨ ـ منى فياض

لا أحد يستسهل مهمة د. عبد اللطيف في بحثه الذي يشكل المدخل العام للندوة. وتجدر الإشارة، منذ البداية، إلى أن الأمر يتعلق أكثر بالإشكالية الموضوعة للندوة التي توجهها إلى ما هو أقرب إلى التأليف الجامعي الكلاسيكي من أجل إنتاج نص يقدم جردة للعلاقة بينهما من دون تعميق الإشكالية من أجل جعل المسألة أكثر تركيباً من مجرد تواجدهما في حقل معيّن. لكن الباحث من جهته عمّق عدم الكفاية هذه بأن اتجه ببحثه نحو إيلاء أولوية للأيديولوجيا ومنابعها وتطورها، مستبعداً «المعرفيّ» الذي تستهل الندوة عنوانها به. وظللنا على ظمإنا ولم نعرف ما المقصود بالمعرفيّ؟ هل الفرع العلمي النفساني الذي يعالج الظواهر النفسية من منظاره؟ أم المعرفة بحسب التعريف اللامكاني بما هي من دون تخيل؟ أم العلم؟ أم الإيبيستيمولوجيا؟. . .

ومع أن الأولوية من المفروض أن تكون لما هو معرفي، انحاز الباحث إلى المفهوم الماركسي للأيديولوجيا، وتعمّق في تتبعه لهذا المصطلح من ماركس إلى شارحه ألتوسر، وكأن هدفه تتبع التحولات التي طرأت على الأيديولوجيا، وليس على العلاقة المتشابكة بين العلم والمعرفي. وأعتقد أنه لا يمكن تعميق فهمنا لما هو معرفي أو علمي من دون العودة إلى مؤلف توماس كون المعروف: **بنية الثورات العلمية** أو إلى كارل بوبر.

وفي النهاية من الجيد أن الباحث أشار إلى بروز المجتمع الشبكي ودوره، لكن كان من المفترض من بحث حول الأيديولوجيا ألا يتضمن موقفاً أيديولوجياً من أيّ موضوع يعرضه من أجل الاكتفاء بتبيان آثاره وشروط جعل التعامل معه حاملاً للمعرفة ومطوّراً لها، والدوران الإيجابي والسلبي الذي قد يحملهما. وفيما يتعدى الجدل حول الأيديولوجيا التي قد يبثها الـ Net، نجد أن تأثيره، بحسب الأبحاث الأخيرة، يتعدى ذلك ليحدث تغييراً في أنماط التفكير في الدماغ البشري. وكما غيّر ظهور الساعة من تعامل البشر مع الوقت، كذلك فعلت

المطبعة والهاتف والآلة الحاسبة والراديو والتلفزيون، والإنترنت «سيستم» للأنباء له قدرة مذهلة، يجمع معظم هذه الوسائل التقنية الفكرية؛ لقد أصبح مخططنا وساعتنا ومطبعتنا وآلة الكتابة والحاسبة والتلفون والراديو والتلفزيون. لا بد من أن الـ Net ليس الألفبائية، وحتى لو استطاع الحلول مكان المطبعة، فسوف ينتج من ذلك شيئاً مختلفاً تماماً.

٩ ـ كمال عبد اللطيف (يرد)

أريد في البداية أن أشكر الزملاء الذين تفضلوا بالتعقيب على ورقتي، فقد كانت أغلب ملاحظاتهم مفيدة، ولا شك في أنها تغني بصورة أو بأخرى الإطار العام الذي اخترته لمقاربة الموضوع الذي كلفت بإنجازه من طرف المركز.

لم يكن هدفي من المنجز الذي رَكَّبته في ندوتنا معجمياً، ولهذا لم أتوقف عند كل مفردة من مفردتي الزوج المفهومي أيديولوجيا/ معرفة، ذلك أنني أعرف أن الموسوعات والمعاجم المُعَدَّة بصورة جماعية، وفق معايير متوافق بشأنها، تقوم بذلك العمل بصورة أفضل، وهي تقدم مادة أولية مهمة في موضوع المفردات التي تعنى بها. إن موضوع بحثي، كما تصورتُه، يتجه نحو إشكال محدد، يتعلق الأمر بكيفيات تشكل العلاقة في تاريخ الأفكار بين كلمتين تحملان دلالات مركبة، وتغلفهما طبقات من المعاني، ومن صور التغيّر الذي لحقهما، وما فتئ يلحقهما، في دوائر الفكر المعاصر. يطرح الموضوع سؤال العلاقة وليس دلالة المفردات، إنه يتعلق بالزوج أيديولوجيا/ معرفة في أشكال تعالقهما، كما تبلورت في الفلسفة المعاصرة والتاريخ المعاصر.

إن إشكال العلاقة بين الأيديولوجي والمعرفي، يقتضي ـ كما أفترض ـ ألا تتخلى المقاربة عن روح الإشكالية المشار إليها آنفاً. ولهذا حرصت على تركيب تصور تابعت فيه أصول التعالق الممكن والمفترض والحاصل بين المعرفي والأيديولوجي.

لقد قاربت الموضوع من زاويتين اثنتين:

تتعلق **الأولى** بسياقات تبلور التعالق في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، متوقفاً أمام الإسهام المركزي للفلسفة الماركسية، التي أقامت تقابلات معيّنة في سياق التفكير في دور الوعي في التاريخ. يتعلق التقابل الأول بين الأيديولوجيا

والواقع، ثم الأيديولوجيا والعلم، وفي المحورين معاً شكّلت الماركسية مركز الثقل في المقاربة (ماركس وألتوسير).

أما الزاوية **الثانية**، فقد استحضرت فيها مفتاحاً آخر للمقاربة، يسعف بإدراك العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي في علاقتهما معاً باليوتوبيا. وقد توقفت هنا، عند إسهام كارل بوبر الذي انطلق في معالجة الموضوع من نقد الماركسية، وبالاستناد إلى جهد كارل مانهايم في تركيب العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا.

وفي إطار مزيد من الإحاطة بالصور الجديدة لإشكالية التعالق بين الأيديولوجي والمعرفي موضوع البحث، اتجهت صوب أسطورة النهايات، التي تكشف حضور البدايات بدل النهايات، حيث يزداد الحضور الأيديولوجي قوة ويتم تغييب المعرفي، وبناء الوعي المضلل في إطار الصراع السياسي والثقافي في العالم المعاصر. ولم يكن بإمكاني أن أغفل الملامح الجديدة للتعالق بين الأيديولوجي والمعرفي في ما أصبح يعرف بمجتمع المعرفة، أو مجتمع تقنية المعلومات، وهو مجتمع العولمة وتنميط الوعي الإنساني في عالم متغير.

جاءت تدخلات الزملاء في الإطار نفسه، وقدم أ. مطاع صفدي في تعقيبه محاولة تمّمت كثيراً من العناصر التي وردت بصورة أو بأخرى في ورقتي. كما أن توقفه عند بعض اللحظات في موضوع ثنائيات المعرفي والأيديولوجي، في علاقتهما باليوتوبيا أغنت ما ورد في ورقتي في محور الأيديولوجيا واليوتوبيا. أما ملاحظته الأخيرة، حول أهمية العقل النقدي في تجاوز درجات اختلاط الأيديولوجي بالمعرفي، فإنها تسعفنا في تجنب مغالطات الذي يدافعون عن مطلب تجنب الأيديولوجي في المعرفي. إن استحضار العقل النقدي يمكّننا من التأكد من أمرين: **أولهما** الحرص على عدم استبعاد البعد الأيديولوجي، و**ثانيهما** عدم الاستهانة بالمعرفة في عمليات بناء الوعي الأقرب إلى النفي والتجاوز.

اقترح بعض الزملاء في مداخلاتهم إضافة محاور أو عناصر نظرية أخرى، من أجل مزيد من إغناء البحث، حيث اقترح بعضهم إضافة معطيات من فلسفة باشلار وكارل بوبر لمقاربة بعض الجوانب المعرفية في الموضوع. ويمكنني أن أضيف إلى مقترحاتهم أيضاً إمكانية الاشتغال على مساهمة ميشيل فوكو، ومساهمة

ماكس فيبر وهابرماس في موضوع المعرفة والمعرفي والأيديولوجي، والقائمة طويلة، لكن ما لم ينتبه إليه الزملاء، هو أنه لم يكن بإمكاني القيام بجرد شامل لنوعية حضور الإشكال في الفكر المعاصر. لقد رسمت لنفسي هدفاً يستجيب لما ورد في مخطط الندوة، هو أن أبني محاور كبرى للتحرك النظري، الذي أفترض أنه يقدم مساهمة في الإحاطة العامة بالإشكال المطروح. وكنت في غمرة عملي، أترقب أن تستوعب جهود باقي الزملاء في محاور الندوة، ما يسمح بتركيب أبواب ونوافذ أخرى في الموضوع.

وبعد، مرة أخرى أشكر السيد المعقّب، كما أشكر باقي الزملاء على حسن عنايتهم وتفاعلهم مع البحث الذي أنجزت.

الفصل الثاني

التأليف السوسيولوجي العربي:
منطلقاته ومراحله واتجاهاته ومشكلاته
وآفاق تطوره وتطويره

السيد يسين(*)

(*) أستاذ علم الاجتماع السياسي في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ـ القاهرة.

مقدمة

إذا استعرضنا التراث العلمي للعلوم الاجتماعية، في العقود الثلاثة الأخيرة، يمكننا القول إنه ليس هناك مفهوم واحد أثر تأثيراً بالغاً في حركة الفكر والبحث فيها، كما أثر مفهوم النموذج الأساسي (Paradigm) الذي صاغه فيلسوف العلم الأمريكي الشهير توماس كون في كتابه الذائع الصيت **بنية الثورات العلمية**. وترجع أهمية المفهوم إلى أنه أصبح أداة تحليلية معتمدة في علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس، للدراسة النقدية للتيارات العلمية المختلفة في هذه العلوم جميعاً.

فقد ثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، أن الباحث العلمي في أي من هذه الميادين، لا يستطيع أن يمارس بحثه العلمي بطريقة منهجية، بغير أن يلمّ إلماماً متعمقاً بالخريطة الفكرية التي تسود العلم الذي يدرس في إطاره، وهذه الخريطة الفكرية تشمل في العادة عديداً من الأفكار والنظريات والآراء والأيديولوجيات المتضاربة، التي تنطلق في العادة من مسلمات فلسفية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية معلنة أو كامنة، وهذه المسلمات هي التي تؤثر تأثيراً بالغاً في وعي الباحث، وتدفعه إلى صياغة أفكاره بطريقة معيّنة. ومن هنا نشأت الحاجة إلى أداة تحليلية تسمح للباحث أن يخوض في خضم التراث العلمي المتراكم، ليكون على بصيرة من المنطق الداخلي الذي يحكم النظريات المتضاربة في الميدان، بما يسمح له أن يكون واعياً بنشأة وبنية ووظيفة النظريات المختلفة. مما يتيح له الانطلاق في بحوثه بناء على عملية نقدية واعية، الغرض منها اختيار النموذج الذي سيعتمد عليه في إجراء بحوثه ودراساته، من بين النماذج المتعارضة في الميدان.

ومن هنا ظهرت أهمية مفهوم النموذج الأساسي الذي صاغه توماس كون، ويدل على ذلك متابعة الحركة العلمية الكبرى التي قامت بناء على إسهامه البارز في كل مجالات العلوم الاجتماعية، لتحليل تراثها النظري والإمبيريقي معتمدة

على هذا المفهوم الأساسي. ولا يغيب عن بالنا أننا نتحدث هنا عن الباحث العلمي الواعي الذي ينطلق بعد مراجعة نقدية للتراث من نموذج أساسي محدد، يكفل لبحوثه ودراساته الاتساق عبر الزمن، ولا نتحدث عن الباحث العلمي غير الواعي بوجود النماذج الأساسية في علمه، الذي لا يحكم مسيرته العلمية أي اتساق، بحكم تذبذبه الفكري، واختزاله لعناصر متناثرة من نماذج متعارضة، غير مدرك لعقم هذا المسلك، الذي لا يمكن أن يؤدي به إلى الوصول إلى نتائج ذات بال، ما دام لا يدرك أهمية الممارسة النظرية الواعية، قبل أن يخوض في خضمّ البحث، غير مسلح بنموذج أساسي.

في ضوء ذلك، نرى أن الاعتماد على مفهوم النموذج الأساسي (Paradigm) في التحليل النقدي للتراث السوسيولوجي عموماً والتراث السوسيولوجي العربي ـ إن صحّ التعبير ـ خصوصاً، مسألة أساسية لفهم التوجهات الأيديولوجية والمعرفية للباحثين والكتّاب.

وقد لا يكون من السهل في الواقع التفرقة بين المعرفي والأيديولوجي في علم الاجتماع، لأن المعرفي، وفقاً للتعريف الإيبيستيمولوجي الدقيق، لا بد له من أن يختلط بالأيديولوجي!

هكذا أثبتت خبرة الممارسة النظرية والعملية في علم الاجتماع العالمي. وعلم الاجتماع في الوطن العربي لا يمكن له أن يخرج عن هذه الحتمية، إن صح التعبير. وقد اهتممنا من قبل برسم خريطة معرفية للنماذج الأساسية في العلوم الاجتماعية[1]؛ وهي دراسة إيبيستيمولوجية شاملة وضعت يدها على الصراع الرئيسي بين مدخلين لدراسة المجتمع، **أحدهما** يركز على تفسير طبيعة البناء الاجتماعي والتوازن من ناحية، و**الثاني** ركّز اهتمامه على دراسة مشكلات التغير والصراع في البناء الاجتماعي من ناحية ثانية.

وقد انشغل العلم الاجتماعي بهذا الجدل فترة طويلة، وإن كان الاتجاه الأول ـ تحت تأثير المؤسسة الأكاديمية الأمريكية المحافظة ـ قد ساد لفترة طويلة على حساب الاتجاه الثاني، ولم يقل تأثيره إلا بعد حرب فييتنام، وظهور اتجاه راديكالي في علم الاجتماع الأمريكي أنهى إلى حد كبير سيطرة الاتجاه الوظيفي،

---

(١) انظر: السيد يسين، **الحوار الحضاري في عصر العولمة** (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٢)، ص ٣٣٦ ـ ٣٩٥.

الذي كان رمزه الأساسي هو عالم الاجتماع الشهير تالكوت بارسونز.

وقد تتبعنا بدقة هذا التحول الإيبيستيمولوجي في دراستنا «علم الاجتماع بين الثورة والثورة المضادة»[٢].

وأياً ما كان الأمر، فإن الخريطة الإيبيستيمولوجية الشاملة، التي سبق لنا أن رسمناها للنماذج المعرفية الأساسية في العلم الاجتماعي المعاصر أظهرت حدوث أربعة نماذج أساسية، هي النموذج الوظيفي (Functional)، والنموذج التأويلي (Interpretive)، وهما ينتميان إلى اتجاه التوازن، والنموذج الراديكالي الإنساني، والنموذج الراديكالي البنيوي، وهما ينتميان، من ناحية أخرى، إلى اتجاه الصراع.

غير أنه يمكن القول، بناء على تحليل إيبيستيمولوجي دقيق، إنه يمكن الاعتماد في مجال دراسة المعرفي والأيديولوجي في علم الاجتماع على التمييز الدقيق بين اتجاه الصراع واتجاه التوازن.

غير أنه من الضروري الإشارة إلى أن وضع التأليف السوسيولوجي العربي، وهو الموضوع الذي كلفنا بكتابة البحث الراهن بصدده، يتمثل في نزوع أساتذة علم الاجتماع العرب إلى تأليف كتب في النظرية الاجتماعية، مهما اختلفت عناوينها، فهي تعرض بصورة شاملة أو جزئية لنظريات التوازن والصراع كما صيغت في علم الاجتماع الغربي.

وقد يكون من الضروري إجراء دراسة شاملة، ليس للكتب الجامعية العربية، ولكن للأبحاث الميدانية العربية التي تطرقت إلى بحث العديد من المجالات الاجتماعية، للتعرّف على اتجاهات علماء الاجتماع العرب في ما يتعلق بتطبيق نظريات التوازن أو نظريات الصراع، وتلك مهمة تقدمت بها مراكز الأبحاث، ولا يستطيع القيام بها باحث فرد.

ولا بد من الاعتراف أولاً بأن معالجة موضوع «التأليف السوسيولوجي العربي: منطلقاته ومراحله واتجاهاته ومشكلاته وآفاق تطوره وتطويره» ليست هيّنة ولا ميسورة. ولا يُرَدّ ذلك إلى اتساع نطاق الموضوع المقترح وتعدد جوانبه فقط، ولكن أهم من ذلك إلى عدم توفر المادة السوسيولوجية العربية التي يمكن أن تخضع للتحليل.

---

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ٢٠٧.

ومن المعروف أن هناك نقصاً فادحاً في المكتبات الجامعية والبحثية، بحيث يصعب على الباحث أن يلمّ بجماع التأليف السوسيولوجي العربي لكي يرصد اتجاهاته ومشكلاته وآفاق تطوره. وأقصى ما يستطيع الباحث فعله هو أن يلمّ بعيّنات غير ممثلة لهذا التأليف، سواء اتخذ شكل الكتب النظرية، أو المقالات أو الأبحاث الميدانية.

ونحن في الوطن العربي نعاني نقصاً شديداً في عملية التوثيق بشكل عام، وتوثيق التأليف السوسيولوجي بشكل خاص. واستثناء من هذا الوضع العام لا بد من أن نشير إلى مشروع توثيقي رائد قام به مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب بجامعة القاهرة، ونشر عام ٢٠٠١ بعنوان: **مشروع توثيق الإنتاج العربي في علم الاجتماع**، وقد صدر المجلد الأول بعنوان: **الإنتاج العربي في علم الاجتماع: قائمة بيبلوغرافية مشروحة** (منذ عام ١٩٢٤ حتى عام ١٩٩٥) بإشراف د. أحمد زايد، أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة، ود. محمد الجوهري، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة نفسها، وصدر المجلد الثاني عام ٢٠٠٣ (من عام ١٩٩٥ إلى عام ٢٠٠٠). وهذه البيبلوغرافيا الشارحة بالغة القيمة، لأنها غطت المساحة الزمنية من عام ١٩٢٤، وهو التاريخ التقريبي لتأسيس علم الاجتماع كمبحث أكاديمي في جامعة القاهرة حتى عام ٢٠٠٠.

وأهم من ذلك أن البيبلوغرافيا الشارحة مقسمة وفق التخصّصات السوسيولوجية والأنثروبولوجية المتعددة، بمعنى أنها تضم إشارات إلى الإنتاج في كل فروع علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

وقد بلغ عدد المواد في الجزء الأول ٤٩٠٣ مادة، وفي الجزء الثاني ٤٤٩٢ مادة، مما يشير إلى ضخامة الجهد المبذول. وتنبغي الإشارة إلى أن نشر هذين الجزءين من البيبلوغرافيا الشارحة أعقب نشر سبعة مجلدات نشرت فيها مستخلصات لكلّ بحث.

ولا شك في أن المجلدات السبعة، ومجلدي البيبلوغرافيا الشارحة، تعطي فكرة دقيقة عن الإنتاج السوسيولوجي العربي، ولكن يفوق قدرة أي باحث أن يحلل هذا الإنتاج، وخصوصاً أنه ليست هناك مكتبة مركزية عربية تضم هذه المؤلفات جميعها.

لكل ذلك، آثرت أن أطبق في إنجاز هذا البحث عن التأليف السوسيولوجي العربي المنهج الإيبيستيمولوجي الذي يقوم أساساً على التفرقة بين مختلف النماذج

المعرفية (Paradigms) التي سادت الفضاء العلمي للتأليف السوسيولوجي العربي، وعلى منهج علم اجتماع المعرفة (Sociology of Knowledge).

ويمكن القول إن النماذج المعرفية لعلم الاجتماع في الوطن العربي هي ثلاثة نماذج أساسية:

أ ـ النموذج السائد، وهو المستمد أساساً من علم الاجتماع الغربي.

ب ـ النموذج المنافس، ونعني به الحركة المعرفية التي دارت حول تأسيس علم اجتماع عربي.

ج ـ النموذج المعارض، وهو محاولة تأسيس علم اجتماع إسلامي.

أولاً: النماذج السائدة في علم الاجتماع الغربي: الصراع والتوازن في النظرية الاجتماعية

يمكن القول إن الدراسة العلمية الاجتماعية للمجتمعات الإنسانية بدأت في القرن التاسع عشر، حيث أتيح لها أن تستقل بمبحث خاص من مباحث المعرفة، هو علم الاجتماع.

وقد صاحبت نشأة علم الاجتماع في أوروبا على يدي أوغست كونت معركة فكرية كبرى بين الوضعية باعتبارها أيديولوجية الطبقات البرجوازية المحتكرة للسلطة في المجتمعات الأوروبية، والاشتراكية باعتبارها أيديولوجية الطبقة العاملة التي كانت قد أخذت تتزايد في حجمها، ويثقل وزنها مع اتساع نطاق الثورة الصناعية، وتحويل المجتمعات الزراعية إلى مجتمعات صناعية. فقد أخذت هذه الطبقة تعي بنفسها شيئاً فشيئاً، إلى أن تبلور وعيها الطبقي نتيجة ازدياد علمية الفكر الاشتراكي وابتكاره أدوات تحليل متقنة، وخصوصاً نتيجة إسهامات كارل ماركس الذي استطاع أن يكشف بعمق وجلاء عن الميكانيزم الذي يقوم عليه جماع الاقتصاد الرأسمالي السائد، فقد قدّم للطبقة العاملة النظرية الثورية التي تستطيع بتبنيها واعتمادها كسلاح طبقي أن تفك أغلالها، وأن تثور على النظام الرأسمالي الذي يقوم على استغلال الإنسان للإنسان.

نشأ علم الاجتماع، إذن، وسط معركة ضارية. وقد تركت هذه المعركة بصماتها عليه، وعلى التطورات اللاحقة في ميدانه، حتى يمكن القول إنه لا يمكن فهم التيارات الحديثة والمعاصرة في علم الاجتماع، بغير الاستعانة بالمنهج التاريخي

لإعادة تكوين صورة المجتمع الأوروبي طوال القرن التاسع عشر بكل مكوّناتها من صراع القوى السياسية، واحتدام الصراع الطبقي بين الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة. كما أنه لا بد من الاستعانة بمناهج علم اجتماع المعرفة لكي تربط الأفكار والنظريات الاجتماعية لأقطاب الفكر الاجتماعي في هذا العصر باتجاهاتهم السياسية وأوضاعهم الطبقية من ناحية، وببنية المجتمع من ناحية أخرى.

وبغير أن نخوض في غمار هذه الدراسة التي تحتاج إلى بحث مستقل، يمكننا أن نجمل الاتجاهات الرئيسية في نظرية المجتمع في القرن التاسع عشر في اتجاهين رئيسيين: اتجاه التوازن، واتجاه الصراع.

ويمكن القول إن البذور الأولى لاتجاه التوازن نجدها أساساً لدى أقطاب الثورة المضادة في الفكر الأوروبي التي نشأت نتيجة للثورة الفرنسية، وعلى وجه الخصوص عند لويس دي بونالد (١٧٥٤ ـ ١٨٥٠) وجوزيف دي ميستير (١٧٥٤ ـ ١٨٢١).

ولم يقنع دي بونالد ودي ميستير بمجرد شجب الثورة الفرنسية وما ترتب عليها من تصدع في المجتمع الفرنسي، ولكنهما ذهباً أبعد من ذلك، فناديا بضرورة العودة إلى الأوضاع السابقة على الثورة، أي بعبارة مختصرة إحياء النظام القديم (Ancient Regime) الذي قضت عليه الثورة. لقد كان كلّ منهما مثلاً بارزاً على الرجعية الفكرية في أبشع صورها. فقد كان المثل الأعلى عندهما هو النظام الإقطاعي الذي اندثر، فهو في نظرهما النظام الاجتماعي الأمثل الذي يحقق الانسجام والتوافق للإنسان. والعقل الإنساني الذي مجّده فلاسفة عصر التنوير، وأرادوا الاعتماد عليه أساساً في تحليل وفهم مشكلات الإنسان والمجتمع، لم يشأ دي بونالد ودي ميستير الاعتماد عليه، وإنما ركزا على كون الإنسان ينشأ في مجتمع، وتحت وطأة تقاليد معيّنة، ولذلك كان عليه أن يطيع هذه التقاليد، وأن يعتمد عليها في حلّ مشكلاته.

وجاء بعد دي بونالد ودي ميستير سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) الذي ركّز على الصناعة والصناعيين، باعتبار هذه الفئة هي التي ستقود المجتمع الأوروبي، ثم أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) الذي ينسب إليه فضل إعطاء علم الاجتماع شهادة ميلاده. وأوغست كونت هو صاحب الفلسفة الوضعية التي كانت تدعو ـ بين ما دعت إليه ـ إلى الاهتمام بكيفية حدوث الظاهرة، وعدم الاهتمام بأسباب حدوثها، أي أن مهمة الباحث هي أن يسأل نفسه كيف حدثت الظاهرة؟، لا لماذا حدثت؟ والهدف هنا ببساطة هو عدم التوصل إلى دراسة أسباب مظاهر الخلل الاجتماعي في المجتمع.

وكان من بين مبادئها أيضاً الفصل بين عالم القيم وعالم الوقائع، بمعنى أنه لا ينبغي على الباحث الاجتماعي إصدار حكم تقييم على الظواهر الاجتماعية (ومن هنا نشأت خرافة «الموضوعية» و«الحياد» في البحث العلمي الاجتماعي)، ودعت الوضعية أخيراً إلى نقد التفكير الميتافيزيقي وتقديس المنهج العلمي.

غير أن هذه الدعوة كانت في حقيقتها هي تغطية للمصالح الطبقية الرأسمالية التي جهدت الوضعية لحمايتها. ولعل ما يكشف عن ذلك بوضوح أن كونت نفسه حوّل مذهبه الاجتماعي العلمي في نهاية أيامه إلى دين أطلق عليه «دين الإنسانية» وحدد له طقوساً خاصة لممارسته. ومن ناحية أخرى، امتنع دعاة الوضعية ـ باسم المنهج العلمي ـ عن الحكم على النظام القائم، دفاعاً عنه.

وورث عالم الاجتماع الفرنسي الشهير إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) تراث نظريات التوازن المحملة بفكر دي بونالد ودي ميستير وأوغست كونت، غير أنه حاول أن يتقدم خطوات نحو صبغها بالسمة العلمية «الموضوعية». كان دوركهايم تلميذاً لكونت، وبالرغم من موقفه غير المحدد من الاشتراكية العلمية الذي تعمّد أن يحيطه بقدر من الغموض، فيمكن القول «إنه كان معادياً لهذا الفكر، ويبدو ذلك من نظريته الاجتماعية، التي يمكن اعتبارها مشروعاً أيديولوجياً متكاملاً، الغرض منه تفنيد الفكر الاشتراكي العلمي. وتقوم نظرية دوركهايم على ثلاثة أفكار أساسية:

ـ الوعي الجمعي

وهذه الفكرة الجوهرية **الأولى** عند دوركهايم تلتف بستائر كثيفة من الغموض، وقد ظل دوركهايم يغيّر ويطور فيها حتى تحولت إلى فكرة ميتافيزيقية خالصة. حتى لقد ذهب جورج غيريفتش، وهو أحد المتحمسين لدوركهايم، إلى القول إنه يريد أن يدافع عن فكرة الوعي الجمعي ضد دوركهايم نفسه الذي أفسدها! والوعي الجمعي كما يعرّفه دوركهايم «هو مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين معظم الأعضاء الذين ينتمون إلى مجتمع معيّن، وتكوّن هذه المعتقدات والمشاعر نسقاً محدداً من ضروب التشابه، بحيث تصبح لهذا النسق حياته الخاصة».

ويريد دوركهايم بفكرة الوعي الجمعي في الواقع الإيحاء بأن ما يجمع أعضاء المجتمع أكثر كثيراً مما يفرّقهم، وأنه ليس هناك سوى نمط واحد في ما نسي من المعتقدات والمشاعر يسود في المجتمع، والغاية من كل هذا هي ضرب فكرة

«الوعي الطبقي» في الفكر الماركسي، باعتبارها إحدى أدوات التحليل الاجتماعي الأساسية، ذلك أن فكرة «الوعي الطبقي» تقوم على أساس التحليل الطبقي للمجتمع، بما يتضمنه من تصنيف للطبقات الاجتماعية المتصارعة، ورصد لعلاقات الصراع بينها، وتحديد لنوعية الوعي الطبقي لدى كل منها، وهي ترتكز على الأيديولوجيا الخاصة بكل طبقة.

ـ التضامن

والفكرة الجوهرية **الثانية** لدى دوركهايم هي فكرة التضامن. ولدوركهايم نظرية شهيرة في التضامن، إذ يفرّق بين ما يسمّيه التضامن الآلي الذي يسود في المجتمعات القديمة، والذي يقوم على أساس التماثل بين أعضاء المجتمع، والتضامن العضوي الذي يسود في المجتمعات المتطورة، وهو يقوم على أساس التباين. وهدف دوركهايم من التركيز على فكرة التضامن هو ضرب فكرة الصراع، وهي من بين النقاط الأساسية في التحليل الاشتراكي العلمي.

ـ الجماعات المهنية

ونصل أخيراً إلى الفكرة الجوهرية **الثالثة** في نظرية دوركهايم، وهي في الجماعات المهنية، ويقصد بها ضرورة أن تقوم الحكومة بمجهود لجمع العمال وأرباب العمال في تنظيم واحد للقضاء على ما يسمّيه بالأنانية والشرور. وواضح أن المقصود بهذه الفكرة ضرب فكرة وتطبيق الأحزاب العمالية التي تمثل الطبقة العاملة، التي تقود نضالها ضد القوى الرأسمالية، كما يؤكد ذلك الفكر الاشتراكي العلمي.

هذه لمحة سريعة عن نشأة وتطور الفكر الرجعي في نظرية المجتمع، الذي خاض معركته ضد الفكر التقدمي تحت ألوية متعددة، كانت تتعدد ألوانها في كل مرحلة تاريخية، غير أنه مهما بلغ هذا التعدّد، فإن الخيط الجوهري المجدول من أفكار الفلسفات المثالية يحتفظ بطابعه بالرغم من تعاقب العصور. ويشهد على ذلك تطور مراحل نظريات التوازن من الرجعية الفكرية لدي بونالد ودي ميستير إلى وضعية أوغست كونت ودوركهايم، وأخيراً إلى الصيغة المعاصرة من الوضعية، ونعني بها المدرسة الوظيفية التي يعدّ تالكوت بارسونز وروبرت ميرتون من أعلامها البارزين في علم الاجتماع الأمريكي.

ومن ناحية أخرى، نجد القطب المضاد لاتجاه التوازن، وهو اتجاه الصراع.

وهذا الاتجاه مثله أساساً فكر الاشتراكية العالمية، كما ظهر على وجه الخصوص في مؤلفات ماركس وأنغلز، ومن بعدها الطابور الطويل من المفكرين الاشتراكيين العالميين. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه في عالم الاجتماع الأمريكي س. رايت مليز، ومن بعده ممثلو حركة اليسار الجديد، أمثال: بول غودمان، وهوروفيتس، وثيودور روزاك، وروبرت أنغلز، وكريستيان باري، وغيرهم.

ويمكن القول إن كلاًّ من هذين الاتجاهين له إطاره النظري الخاص به، وهو يتكوّن من نسق مترابط من المفاهيم المحددة، بالإضافة إلى نهج خاص متميز في دراسة الظواهر الاجتماعية وتفسيرها.

١ ـ اتجاه التوازن

تصدر نظريات التوازن (Order Theories) ـ بوجه عام ـ عن فكرة محددة تصور المجتمع باعتباره نسقاً من الأفعال يوجد بينها ثقافة مشتركة تتسم بالاتفاق حول القيم الأساسية التي تقوم عليها. وتقوم هذه النظريات على أساس تحليل خاص للأنساق الاجتماعية يطلق عليه «التحليل البنائي الوظيفي». وهذا التحليل يتم على مستويين: استاتيكي وديناميكي. على المستوى الاستاتيكي يتم تصنيف السمات البنائية المنتظمة في العلاقات الاجتماعية، مثل الأدوار (Roles) السائدة في المجتمع وضروب المكانات الشائعة (Status) والنظم الاجتماعية الموجودة. أما المستوى الديناميكي من التحليل، فيعنى بدراسة عمليات التداخل والتشابك بين الأنساق الموجودة فعلاً، واستراتيجيات تحديد الأهداف الاجتماعية المختلفة، وعملية التنشئة الاجتماعية (Socialization)، وكذلك الوظائف (Functions) الأخرى التي تحافظ على توازن الأنساق والنظم الاجتماعية.

والمفهوم الأساسي الذي يرتكز عليه تحليل المشكلات الخاصة بالأنساق الاجتماعية ـ مثل المشكلات الاجتماعية، والانحراف، والصراع الاجتماعي ـ هو «تصدّع القيم» (Anomy)، وهو مصطلح ابتدعه عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم ثم نقل عنه بعد ذلك وذاع استخدامه، وهو يعني ـ من بين ما يعني ـ الافتقار إلى قيم خلقية لتوجيه السلوك في لحظة معيّنة من حياة المجتمع، أو في قطاع محدد من قطاعاته.

و«تصدّع القيم» ـ في نظر أصحاب هذه النظريات ـ يعني عدم التوازن الذي يصيب أحياناً الأنساق الاجتماعية، أو ما يطلق عليه بحسب مصطلحاتهم «التفكك

الاجتماعي» (Social Disorganization) الذي يعني ثغرة في التنظيم الاجتماعي يكشف عنها ضعف أجهزة الضبط الاجتماعي (Social Control) (ويعنون بها القانون والدين والأسرة)، ويبرزها أيضاً القصور في بلورة الأهداف، واصطناع وسائل غير مشروعة لتحقيق الأهداف التي تقوم عليها الأنساق الاجتماعية، وأخيراً وضوح السلبيات التي تحيط بعملية التنشئة الاجتماعية. وينجم عن «تصدّع القيم» فشل الأفراد في تحقيق الأهداف التي يقوم عليها النظام الاجتماعي.

وتتضمن نظريات التوازن عدة تعريفات أساسية خاصة بالصحة والمرض من وجهة النظر الاجتماعية، وكذلك تتعلق بالمسايرة (Conformity) والانحراف. فالسلوك الذي يكشف عن الصحة من وجهة النظر الاجتماعية لا بد من أن يتطابق مع القيم المشروعة التي يقوم عليها النظام الاجتماعي ومتطلباتها في ما يتعلق بتحقيق الأهداف التي يقوم عليها.

أما الانحراف فهو عكس المسايرة الاجتماعية، ومعناه فشل الأفراد في القيام بأدوارهم الاجتماعية المشروعة التي حددها النظام الاجتماعي، والمنحرفون يكشفون بذلك عن فشلهم في التكيف مع الأهداف والقيم السائدة. فالزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية يعدّون ـ على سبيل المثال ـ منحرفين، لأنهم عجزوا عن مسايرة القيم السائدة في المجتمع الأمريكي. وكذلك الطلبة والشباب، بوجه عام، الذين ثاروا على التدخل الإجرامي لبلادهم في فيتنام، وتظاهروا لإسقاط أصحاب المصالح الرأسمالية الاحتكارية الذين يلقون بالآلاف من الشباب الأمريكي في أتون الحرب، لكي يكسبوا من وراء دوران عجلة المصانع الحربية وتجارة الأسلحة الملايين من الدولارات، يعدّون أيضاً ـ في ضوء نظريات التوازن ـ منحرفين خرجوا على القيم السائدة في مجتمعهم.

ويكشف «تصدّع القيم» عن اتجاه التوازن في نظرية للمجتمع، وما يتضمنه من تعريفات خاصة للصحة والمرض والمسايرة والانحراف، والتعريف الذي وضعه عالم الاجتماع الأمريكي البارز تالكوت بارسونز للصحة العقلية وللمرض، إذ ذهب إلى أن: «الصحة يمكن تعريفها بأنها حالة القدرة (Capacity) القصوى لفرد ما في القيام الفعال بالأدوار والمهام التي نشأ عليها اجتماعياً لكي يقوم بها. وهي بذلك تعرف على أساس إسهام الفرد في النظام الاجتماعي. وهي تعرف أيضاً باعتبارها أمراً نسبياً يتعلق بمكانته (Status) في المجتمع، التي يحددها جنسه وسنه ومستوى تعليمه إلى غير ذلك».

وهذا التعريف يؤدي تطبيقه إلى إلقاء مسؤولية المسايرة والانحراف على عاتق الأفراد، وإلى الإخفاء المتعمّد لمسؤولية المجتمع، إذ يزعم أن المجتمع ينشّئ الأفراد تنشئة اجتماعية سلمية لكي يقوموا بالأدوار، المقدر لهم ـ بحسب مواصفات النظام الاجتماعي السائد ـ أن يقوموا بها. فإذا فشلوا أو انحرفوا أو حادوا عن الطريق أو خاب مسعاهم لسبب أو لآخر، فهم المسؤولون أولاً وأخيراً.

فالمجرمون ـ والمنحرفون بوجه عام ـ ينحرفون لكونهم فشلوا في تمثيل القيم السائدة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، أو لكونهم لم ينجحوا في اختبار القدرات التي يتحدث عنها بارسونز! ويصل المنطق الذي يقوم عليه هذا التعريف إلى حدّ وهم جماعة سلالية كاملة، كالزنوج، بأنهم جنس منحطّ يتسمون بانخفاض مستوى الذكاء إذا ما قورنوا بالبيض، ويشهد على هذا في زعمهم اختبارات الذكاء الموضوعية التي يطبّقها علماء النفس الأمريكيون، ويقارنون نتائجها بمجموعات «ضابطة» من البيض، حيث يظهر الفرق الشاسع بين مستويات ذكاء هؤلاء وأولئك.

والحقيقة أن هذه التعريفات وما تؤدى إليه من نتائج مضللة، ليست مجموعة متناثرة من المبادئ، بل إن خطورتها تكمن في أنها تعكس «نظرة إجمالية للحياة» (Vision du monde) تتسم بالتماسك والتناسق الداخلي لمجموعة مترابطة ومتشابكة من الأفكار.

وهذه «النظرة الإجمالية إلى الحياة» أو «رؤية العالم» ـ بحسب تعريف جورج لوكاتش ـ لها وجهات نظر محددة في المنظور الاجتماعي، وفي طريقتها في التحليل «العلمي»، وفي نظرتها إلى المشكلات الاجتماعية وإلى الانحراف، وفي حكمها أخيراً على الجماعات الاجتماعية المختلفة في المجتمع. وقد يكون من المناسب عرض مكونات «النظرة الإجمالية للحياة» الكامنة في نظريات التوازن، حتى يتاح لنا بعد ذلك مقارنتها بمكوّنات «النظرة الإجمالية للحياة» الكامنة في نظريات الصراع.

● النظرة الإجمالية إلى الحياة في نظريات التوازن

أ ـ منظورها الاجتماعي الكامن واتجاهها إزاء القيم

تبدو هذه النظرة أولاً في ما يتعلق بالمنظور الاجتماعي الكامن فيها واتجاهها إزاء القيم. ففي ما يتعلق بصورة الإنسان والمجتمع لديها نجد أنها تصور المجتمع

باعتباره وحدة منفردة مستقلة بذاتها (Sui generic)، وهو بهذا الوصف أكثر من مجموع أجزائه ويختلف عنها في الوقت نفسه. وقصور الضبط الاجتماعي في المجتمع عن أداء وظائفه يعني حدوث تصدّع في القيم.

ولهذه النظرة أيضاً اتجاه إيجابي في ما يتعلق بضرورة الحفاظ على النظم الاجتماعية القائمة وحمايتها. أما في ما يتعلق بنظرتها إلى الطبيعة الإنسانية، فهي نظرة مختلفة تعتبر الإنسان خليطاً من عنصرين أناني وإيثاري (Homoplex)، وهو لذلك يحتاج إلى الضوابط والقيود حتى يحقق الخير الجماعي. وأحياناً تنظر إلى البشر على أساس قسمتهم ـ من وجهة النظر الأخلاقية ـ إلى فريق من البشر سام خلقياً، وفريق آخر منحطّ خلقياً.

وإذا نظرنا إلى عالم القيم، نجدها تعتبر أن ما يحقق الصالح الجماعي العام هو: التوازن، والاستقرار، واحترام السلطة القائمة، وعدم المساس بالنظام القائم، والنظر إلى النمو والتطور باعتبار أنهما من الأفضل أن يتمّا نتيجة تراكمات كمية في صورة «التوازن المتحرك»، باعتبار أن التوازن هو الهدف النهائي الذي تحرص على تحقيقه.

ب ـ طريقتها في التحليل العلمي

النموذج الأمثل لهذه النظرة الإجمالية في الحياة هو نموذج العلم الطبيعي، وهي لذلك تحرص على نقله بمسلماته ومفاهيمه ومصطلحاته إلى المجال الاجتماعي. وهي تسعى نحو صياغة قوانين عامة شاملة من خلال ممارسة البحث الإمبيريقي، ويغلب عليها اللجوء إلى التحليل البنائي ـ الوظيفي.

وفي ما يتعلق بالسببية، فهي تميل إلى التركيز على تعدد الأسباب، هروباً من تحديد عامل وحيد يعدّ مسؤولاً عن التغير الذي يلحق ببنية المجتمع. وتنزع نحو صياغة نظريات تتسم بأنها مغرقة في التجريد، في حين إن البحوث الإمبيريقية التي تجري في ظلها تتسم بانخفاض مستوى التعميمات فيها، بالإضافة إلى الانفصال الواضح بين النظرية والتطبيق. وهي تضع شروطاً للموضوعية العلمية أهمها: التطابق الدقيق بين المفاهيم والحقائق، والفصل التعسفي الجامد بين الباحث وما يلاحظه من ظواهر وحقائق، وتبنّي نظرية في المعرفة تتسم بالسلبية. وتركّز تحليلاتها على الثقافة (Culture) باعتبارها المحدد الأساسي للنظام وللبناء الاجتماعي، ثم تنتقل منها إلى الشخصية والتنظيم الاجتماعي.

وفي ما يتعلق بمفاهيمها السائدة، فهي تتسم بكونها مفاهيم لاتاريخية، بمعنى أنها تستبعد البعد التاريخي اللازم لفهم الظواهر الاجتماعية، وتتصف بمستوى عال من العمومية، وتركّز تركيزاً شديداً على الجوانب الفردية.

والهدف النهائي لكل مجموعة المفاهيم التي تستخدمها هو تثبيت عدد من الأحكام الأساسية إما بطريقة تتسم بالتعميم، كالحكم الخاص بأن «لكل نظام اجتماعي وظائفه التي يقوم بها» (بما في ذلك الجريمة والانحراف الاجتماعي بوجه عام)، أو بطريقة نسبية كتأكيد ضرورة الحفاظ على نظام اجتماعي محدد في مرحلة تاريخية محددة.

ج ـ نظرتها إلى المشكلات الاجتماعية وإلى الانحراف

تنطلق هذه النظرة أولاً من معايير محددة تحدد تعريف الصحة والمرض. فالصحة تتساوى مع القيم الموجودة في مجتمع معين، أو مع تلك التي تعتنقها جماعة مسيطرة في المجتمع. ولذلك يمكن القول إنه تعريف أيديولوجي، بمعنى أنه يعتمد على تزييف الواقع الاجتماعي خدمة لمصالح طبقة اجتماعية معيّنة.

وهي تنظر إلى السلوك المنحرف باعتباره مرضياً، ويؤثر في قيام النظام الاجتماعي بوظائفه. أما تفسيرها للانحراف وللمشكلات الاجتماعية، فهو يعتمد على مفهوم «تصدع القيم» (Anomy)، وتردّه إلى الافتقار إلى الضبط (Control) الفعال لسلوك الجماعات المتصارعة في النظام الاجتماعي، وهي لذلك تعتبر كل هذه الظواهر ضرباً من ضروب عدم الاتزان أو الاهتزاز المؤقت للمجتمع الموجود.

ولكن ما هي الإجراءات الكفيلة بالحدّ من هذه الظواهر وتحسين الأوضاع؟

الإجراء الأساسي لدى هذه النظرة هو بسط نطاق الضبط الاجتماعي، بمعنى محاولة صياغة القيم الأساسية التي يقوم عليها النظام الاجتماعي بصورة أكثر تحديداً، وضمان قيام المؤسسات المختلفة في المجتمع بحمايتها، ومن ناحية أخرى بذل الجهود نحو تكييف الأفراد مع احتياجات النظام الاجتماعي، بما يتضمنه ذلك من ضرورة العمل والسلوك داخل إطار النظام الاجتماعي بمواضعاته السائدة، وبمفترضاته التي يقوم عليها وعدم الخروج عن حدوده. وهي تلجأ أخيراً إلى اتباع وسائل إدارية لمحاولة حل المشكلات الاجتماعية. ويتسم أنصار نظريات التوازن بكونهم محافظين من وجهة النظر السياسية، ويتركز جهدهم في الحفاظ على المراكز التي تحتلها الجماعات المسيطرة، التي يرمز إليها

أحياناً بـ «المؤسسة» (The Establishment)، وهم لذلك غالباً ما يعملون في تنسيق واضح مع المسؤولين عن هذه المؤسسة.

٢ ـ اتجاه الصراع

تتفق نظريات الصراع على رفضها لنموذج التوازن باعتباره أساساً لفهم المجتمع المعاصر، وهي تكيف التحليل الذي تقدمه نظريات التوازن باعتباره يمثل استراتيجية جماعة حاكمة ما، ويقوم بدور التأييد لقيمها ودوافعها، ويؤدي دور التبرير لكل الإجراءات التابعة التي تلجأ إليها هذه الجماعة الحاكمة في إطار ما تطلق عليه «زيادة فاعلية وسائل الضبط الاجتماعي».

والمجتمع ـ بالنسبة إلى نظريات التوازن ـ عبارة عن نسق طبيعي، غير أنه بالنسبة إلى منظّري الصراع عبارة عن صراع سياسي محتدم بين جامعات متصارعة في ما يتعلق بأهدافها أو بنظراتها الإجمالية إلى الحياة. ومنظّر الصراع ـ إذا ما كان فوضوياً ـ قد يعارض أية فكرة تتعلق بثبات السلطة أو باستقرار النظام.

أما إذا كان ماركسياً ملتزماً، فإنه لا يعارض فكرة النظام في ذاتها، ولكنه يتطلع إلى تطبيقها في المستقبل بعد تحطيم المجتمع الطبقي، وإقامة المجتمع الاشتراكي على أنقاضه. وعلى ذلك، فالنظام يمكن تحقيقه، ولكن ليس باصطناع وسائل الضبط الاجتماعي، كما تدعو إلى ذلك نظريات التوازن، ولكن عن طريق إعادة التنظيم الاجتماعي بصورة جذرية للحياة الاجتماعية كلها. وعلى ذلك، فالنظام ينجم عن شروط التنظيم الاجتماعي، وليس مجرد ناتج من نواتج التكامل الثقافي في المجتمع.

والتحليل الصراعي (Conflict Analysis) مرادف للتحليل التاريخي، فتفسير العمليات المتداخلة بين الأنساق الاجتماعية يعتمد على رصد التحولات التي تصيب العلاقات الاجتماعية. ويعتمد هذا التحليل على مفهوم أساسي لوصف التغير التاريخي والاجتماعي الذي يتضمن نشأة ضروب «جديدة» من السلوك، لا ضروب «منحرفة»، كما تذهب إلى ذلك نظريات التوازن، وهو مفهوم «الاغتراب». والتغير هو الاستجابة التقدمية لحالة الاغتراب.

ولا تولي نظريات الصراع أهمية لمصطلحات التفكّك الاجتماعي والانحراف، فهي مصطلحات تركز عليها نظريات التوازن، وتبدي اهتماماً بما تعتبره اتجاهات سلبية بالنظر إلى النظام والاستقرار الذي تدعو إلى الحفاظ عليه.

وفي نطاق إطار الصراع، نجد أن مشكلة السواء والانحراف هما أساساً

مشكلة عملية يتوقف حلها على نتيجة المعركة التي ستشن للقضاء على الاغتراب. ومع ذلك، يمكن القول إن نظرية الصراع تتضمن تعريفاً خاصاً للصحة أو السواء، غير أن القيم الكامنة وراءه تشير إلى متطلبات النمو والتغير أكثر من إشارتها إلى التكيف مع ضروب التطبيق السائدة، أو مع الاحتياجات المفترضة للحفاظ على النظام الاجتماعي القائم. فالصحة والمرض تعرف على ضوء الاحتياجات المفترضة للنمو الفردي والاجتماعي.

والمشكلات الاجتماعية تنجم أساساً عن ضروب التطبيق الاغترابية للجماعات المسيطرة. وعلى ذلك، فالمشكلات الاجتماعية ـ في نظرية الصراع ـ لا تعكس المشكلات الإدارية للنظام الاجتماعي القائم، ولا فشل في القيام بالأدوار التي أعدّوا ونشّئوا اجتماعياً للقيام بها، ولكنها تعكس فشل المجتمع في التكيف مع مطالب الأفراد واحتياجاتهم المشروعة.

ويكشف عن هذا النهج في تفسير المشكلات الاجتماعية تعريف السواء المتضمن في تحليل عالم الاجتماع الأمريكي بول غودمان ـ الذي ينتمي إلى حركة اليسار الجديد ـ لمشكلة الجناح في المجتمع الأمريكي. فهو على عكس تالكوت بارسونز، لا يعرف الانحراف باعتباره ذلك السلوك الذي لا يتطابق مع قيم النظام الاجتماعي، وذلك لأنه يذهب إلى أن الجناح ليس رد الفعل على استبعاد بعض الأفراد من إطار هذه القيم، وليس مجرد مشكلة تتعلق بعملية تنشئة اجتماعية خاطئة. فالقيم والتطبيقات السائدة في المجتمع محطات من العبث لا يمكن الاعتماد عليها، لأنها لا تقدم إلى الشباب ما يحتاجونه لكي ينموا وينضجوا ويتطوروا. ولعل عبارات غودمان نفسها تكشف عن نهجه في التحليل بصورة أعمق.

يقرر غودمان أنه، كما كان متوقعاً، فإن غالبية السلطات، وجميع المتحدثين الرسميين، يفسرون الجناح بقولهم إنه نتيجة عملية تنشئة اجتماعية خاطئة. وهم يقولون إن العوامل المتعلقة بالخلفية الاجتماعية قد أحدثت الاضطراب في عملية التنشئة الاجتماعية، ولذلك لا بد من تحسينها. ولكن قد لا يكون قد حدث خطأ ما في عملية التواصل.

لعل الرسالة الاجتماعية قد سرت بوضوح من خلال قنوات الاتصال للشباب، غير أنها رفضت. ولذلك سأتخذ. . الموقف المضاد لأسأل: «تنشئة اجتماعية لأي شيء؟ لأي مجتمع مسيطر، ولأية ثقافة متاحة؟».

وفي ضوء العرض السابق، نستطيع أن نخلص إلى أن أنصار نظرية الصراع

يتساءلون بلا انقطاع عن شرعية التطبيقات القائمة، وعن نوعية القيم السائدة؛ هذه التطبيقات وتلك القيم التي يقبلها أنصار نظرية التوازن باعتبارها هي ذاتها معايير الصحة والسواء.

غير أن عرضنا لاتجاه الصراع لا بد له لكي يكتمل من استعراض المكونات الأساسية للنظرة الإجمالية إلى الحياة التي يصدر عنها، وسنرى أن هذه النظرة هي القطب المضاد تماماً لكل مكونات النظرة الإجمالية إلى الحياة لنظريات التوازن التي عرضنا لها في ما سبق.

• النظرة الإجمالية إلى الحياة في نظريات الصراع

أ ــ منظورها الاجتماعي الكامن واتجاهها إزاء القيم

تبدو هذه النظرة أولاً في ما يتعلق بصورة المجتمع لديها بين الجماعات الاجتماعية المتصارعة في أهدافها وفي نظرتها إلى الحياة. والناس بالنسبة إليها هم المجتمع، فليس عندها هذا الفصل المصطنع الذي رأيناه عند نظريات التوازن بين أعضاء المجتمع والمجتمع ذاته، فالمجتمع لديها هو امتداد الإنسان.

أما في ما يتعلق بنظرتها إلى الطبيعة الإنسانية، فهي تركز على عنصر العمل. وتنظر إلى الإنسان باعتباره الخالق الإيجابي لنفسه وللمجتمع من خلال الفعل الاجتماعي العملي والمستقل.

وإذا نظرنا إلى عالم القيم، نجدها تركز على الحرية والتغير والعمل، وتهدف إلى تحقيق النمو والتطور بصورة كيفية عن طريق التغيير الاجتماعي الجذري.

ب ــ طريقتها في التحليل العلمي

النموذج الأمثل لهذه النظرة الإجمالية إلى الحياة هو النموذج التاريخي، وهي تهدف أساساً إلى تحقيق الفهم من خلال التحليل التاريخي للحوادث المتفردة والمتغيرة. وقد تلجأ إلى صياغة قوالب نموذجية (Ideal Types) للتعميمات المقامة على أساس أنماط تاريخية محددة.

وفي ما يتعلق بالسببية، فهي تميل إلى التركيز على العامل الواحد، وقد تصوغ تعميمات نظرية واسعة أو محدودة، بحسب الأحوال، غير أن أهم ما يميزها هو الوحدة الكاملة بين النظرية والتطبيق في مجالات البحث الاجتماعي والعمل الاجتماعي.

ونظرتها إلى الموضوعية العالمية نظرة واقعية، فهي تنظر إليها في ضوء المصالح التي يهدف الباحث إلى تحقيقها، ولذلك فهي تناقش الموضوعية في إطار الذاتية، وتتبنى نظرية في معرفة تتسم بالإيجابية. وتبدأ تحليلاتها بالتركيز على تنظيم الأنشطة الاجتماعية أو بحاجات الإنسان المتنامية أو بضرورة الحفاظ عليها، ثم تنتقل منها إلى بحث الثقافة.

أما مفاهيمها السائدة فهي تتسم بكونها تاريخية وديناميةّ، ولا تميل إلى التعميم الواسع المدى بقدر ما تركز على التحدد التاريخي، والهدف النهائي لكل مجموعة المفاهيم التي يستخدمها هو. وهي ترى أن الإجراءات الكفيلة بالتغيير تتمثل في الالتقاء على وسائل الضبط الاجتماعي التقليدية، والتعديل الجذري لأنماط التفاعل الموجود، والتغيير الثوري للنظام الاجتماعي.

ويتميز أنصار نظريات الصراع باتجاهاتهم السياسية التقدمية، وهم لذلك لصيقون باليسار، سواء منه القديم أو الجديد.

٣ ـ محاولة التوفيق الفاشلة بين الاتجاهين

يتبيّن مما سبق بجلاء ووضوح أن اتجاهي التوازن والصراع اتجاهان يقفان على طرفي نقيض، سواء في منطلقاتهما النظرية أو في النتائج العلمية التي يمكن أن تترتب على تبنّي أي منهما كنظرة إجمالية إلى الحياة تحدد سلوك أعضاء المجتمع في حقبة تاريخية معيّنة.

وقد وجهت انتقادات عديدة إلى نظريات التوازن، ولذلك حاول عدد من أنصارها أن يثبتوا أن نظريات التوازن ـ على عكس ما يرميها خصومها ـ قديرة على تفسير التغير الاجتماعي، وعلى فهم الجوانب المتعددة في الصراع الاجتماعي.

ولعله من بين أهم هذه المحاولات مقال فاندن برغ (P. Vanden Berghe) «الجدل والوظيفية: نحو تركيب نظري» التي ظهرت في **المجلة السوسيولوجية** في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٣.

وقد زعم فاندن برغ أنه وجد أربعة جوانب التقاء بين الجدلية (أو نظريات الصراع) والوظيفية (أو نظريات التوازن)، وهي كما يلي:

ـ أن كلا النهجين (Approaches) يتسمان بأنهما ينزعان نحو الشمول في الوصف، وفي التفسير.

ـ أنهما يتفقان في الدور الذي ينسبانه إلى الصراع، وإلى الرضا أو الاتفاق الاجتماعي، وإلى التكامل، وإلى التفكك.

ـ أنهما يصدران عن مفهوم تطوري للتغير الاجتماعي.

ـ أن كلتا النظريتين تنهضان أساساً على نموذج واحد للتوازن الاجتماعي.

ولا يتسع المقام أمامنا لكي نناقش محاولة فاندن برغ بالتفصيل، ونعتقد أن عرضنا المفصل للفروض النظرية لكل من نظريات التوازن والصراع يكفي للرد على محاولات التقريب الفاشلة بينهما.

ونستطيع في ضوء العرض السابق أن نربط بين النظرية والتطبيق، ونعني بين اتجاهات التوازن والصراع في النظرية الاجتماعية المعاصرة على المستوى النظري، وبين التطبيق السياسي والاجتماعي والاقتصادي على المستوى العملي في البلدان النامية، التي تخوض معركة التغيير الاجتماعي في ظروف بالغة الصعوبة. فأغلبها لم يضع نفسه بعد على بداية طريق الثورة الصناعية، في حين إن بعض الدول المتقدمة ودّعت عهد الثورة الصناعية، ودخلت فعلاً عهد الثورة العلمية والتكنولوجية، كالاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، وتحاول باقي الدول الصناعية اللحاق بهذين العملاقين من خلال التكتل السياسي والاقتصادي، كما هو الحال بالنسبة إلى السوق الأوروبية المشتركة.

وكان على البلدان النامية أن تختار بين اتجاه التوازن واتجاه الصراع، وذلك لفهم مجتمعاتها أولاً، وللانطلاق ثانياً نحو التنمية الاجتماعية والإنسانية الشاملة.

ثانياً: النموذج المنافس: نحو علم اجتماع عربي

حاول علماء الاجتماع العرب في العقود الماضية منافسة النموذج المعرفي الغربي السائد، عن طريق تأسيس علم اجتماع عربي. اختلفت الآراء حول ماذا يعني؟ هل سيكون مختلفاً في أصوله المعرفية عن علم الاجتماع الغربي؟ وهل يعني ذلك الامتناع عن استخدام النظريات السوسيولوجية الغربية، باعتبارها أطراً نظرية توجّه البحوث الميدانية؟ أم أن المقصود هو ابتداع مناهج بحث عربية خالصة، تكون أكثر توافقاً مع ملامح الواقع الاجتماعي العربي بتضاريسه المعقدة؟

اختلفت الإجابات حول هذه الأسئلة، وخصوصاً أن الاتجاه العام بين

علماء الاجتماع العرب كان هو محاولة استيحاء تراث ابن خلدون البالغ الأهمية، سواء في نظريته العامة أو في تطبيقاته في مجالات محددة.

وقد يكشف عن ذلك تعدد أطروحات الدكتوراه التي كتبت عن تراث ابن خلدون وقدمها باحثون عرب، بدءاً من أطروحة د. طه حسين التي قدمها إلى جامعة السوربون تحت إشراف أحد مؤسسي علم الاجتماع الغربي الكبار، وهو إميل دوركهايم، وصولاً إلى أطروحة علي أومليل المتميزة، وقبلها أطروحة محمد عابد الجابري. ويلفت النظر في هذا المجال أن أحد كبار أساتذة علم الاجتماع في مصر، وهو د. حسن الساعاتي نشر كتاباً بعنوان **علم الاجتماع الخلدوني**. كما أن المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية سبق له أن نظّم مهرجاناً دولياً عن ابن خلدون، شاركت فيه نخبة متميزة من كبار الباحثين الأجانب والعرب، وقدموا إسهامات بارزة تناولت كل جوانب الفكر الخلدوني. وهذا المهرجان بالذات الذي طبعت أعماله في مجلد كامل، كان أحد عوامل اهتمام علماء الاجتماع العرب الشباب بأهمية العودة إلى التراث العربي في مجال علم الاجتماع، الذي كان ابن خلدون أبرز ممثليه.

والواقع أن اتجاه علماء الاجتماع العرب إلى محاولة تأسيس علم اجتماع عربي أياً كان تعريفه، يتفق مع حركات معرفية مماثلة قامت في بلدان غير غربية، وخصوصاً في عصر ما بعد الاستعمار، في محاولة من المفكرين والعلماء الاجتماعيين في هذه البلدان للعودة إلى الجذور الوطنية لثقافتهم.

غير أنه يبدو أنه على الصعيد العالمي لم يوفق العديد من هذه الحركات في إنجاز هذا المشروع، نظراً إلى مشكلات إيبيستيمولوجية متعددة، ومن بينها مشروع علماء الاجتماع العرب لتأسيس علم اجتماع عربي.

ولو رجعنا إلى ورقة بحثية مهمة غير منشورة لعالم الاجتماع المصري محمد حافظ دياب بعنوان: «علم الاجتماع: أسئلة عربية» لوجدناه يقرر ـ بحكم اطلاعه الوثيق على التأليف السوسيولوجي العربي ـ أن «محصّلة الدرس السوسيولوجي الأكاديمي العربي يمكن أن تشير إلى توجّهات سوسيولوجية بارزة: تقليدية وتطبيقية وتأملية.

التوجه السوسيولوجي الأول يتشبث بنموذج المنهج التقليدي في هذا العلم، ومثاله الأوضح منطقة الخليج، رغم تخرج معظم مشتغليه هناك في الجامعات الأمريكية. ربما يكون وضع علم الاجتماع في الكويت استثناء، بالنظر إلى وجود

قسم علمي مستقرّ له منذ إنشائه في فترة مبكرة نسبياً، وتميزه باستقطاب بعض من الأساتذة العرب، ومع ذلك فإن حضور هذا القسم وتأثيره في الواقع الثقافي بدأت جاذبيته بالخفوت.

وفي جامعات الإمارات، ثمة إمكانية مفتوحة، في إطار استراتيجية جديدة تبنتها، تستند إلى رؤية مواكبة للتطور المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية، وإن احتاجت هذه الرؤية إلى تعديلات جوهرية، تنبني على إدراك شبكة العلاقات التي تعبّر عن مجالات الصلة المعرفية بين هذه العلوم، وعلى إدراك الدور المركزي لعلم الاجتماع في هذه الشبكة، وعلى إيجاد آلية تكفل استمرار هذه المنظومة العلمية بمنأى عن التهديد الذي يمكن أن تواجهه بناء على متطلبات سوق العمل.

التوجه السوسيولوجي الثاني تطبيقي، ويوجد في جامعات الأردن وليبيا والسودان، ويركز على الجوانب التطبيقية لعلم الاجتماع على حساب أسسه النظرية، انطلاقاً من فهم هذه التطبيقات على أنها دراسات ميدانية، غير موجهة نظرياً، يتم إجراؤها في إطار المجتمع المحلي، ما حدا بتحول هذا العلم إلى دروس محلية، إن جاز التعبير، اعتماداً على الاستبيانات والبيانات الإحصائية. وفي إطار هذا التوجه، تحول علم الاجتماع إلى صنف من الخدمة الاجتماعية والدراسة الميدانية لواقع محلي محدود، وصوّب نحو تخريج اختصاصيين اجتماعيين.

التوجه السوسيولوجي الثالث تأملي، بمثل ما يمكن معاينته في جامعات المغرب العربي، وهو يبتعد عن الاشتباك مع قضايا مجتمعه ومشكلاته، تلك التي تنصب فيها نقائص العقلنة بالبطريركية، والعصرنة بالمحافظة، ويتداخل فيه التكوين العلمي بالدين، وإن بدا التوجه التأملي لمقاربتها منطلقاً من مرجعية تيارات غربية بعينها، لا تمثل أكثر من استجابة أصحابها للتعاطف معها.

ولقد يستثنى من هذا التوجه ظهور ملامح سوسيولوجيا عالمثالثية، عقب استقلال الجزائر مباشرة، لكنها لم تصمد طويلاً مع التحولات الطارئة».

ونعتذر للقارئ عن هذا الاقتباس الطويل، لأن د. دياب يعبّر عن خبرة مباشرة في قراءة أنواع شتى من التأليف السوسيولوجي العربي. غير أننا لو أردنا أن نصدر حكماً تقييمياً عاماً عن محاولة تأسيس علم اجتماع عربي، لقلنا ـ استناداً إلى البيبلوغرافيا الشارحة التي أشرنا إليها من قبل ـ إن الغالبية العظمى من الكتابات النظرية والبحوث الميدانية التي جرت في المشرق والمغرب والخليج، انطلقت أساساً من مسلمات النموذج المعرفي السائد، ونعني علم

الاجتماع الغربي. مما يعني فشل محاولة تأسيس علم اجتماع عربي.

وقد حاول د. عبد الباسط عبد المعطي في ورقة بحثية مهمة له قدمها إلى ندوة علم الاجتماع في الوطن العربي التي نشرها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٧ وعنوانها: «في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام» أن يضع يده على أسباب هذا الفشل. وأول هذه الأسباب يرجع إلى سلوك أساتذة علم الاجتماع العرب الذين يستسهلون إعادة إنتاج الفكر الغربي. ويشهد على ذلك أن الباحث الفرد ينشر في موضوعات شتى من موضوعات علم الاجتماع، مثل علم الاجتماع الحضري والريفي والسياسي، مما يدل على أن الاعتماد في التأليف كان على الترجمة في الواقع من أمهات المراجع الغربية. وقد أدى هذا الوضع إلى عدم إنتاج تأليف سوسيولوجي عربي أصيل. وقد دعم هذا الاتجاه انصراف عدد من المشتغلين بعلم الاجتماع إلى المشاركة في بحوث أجنبية، تموّلها مؤسسات تفرض أجندتها البحثية، وتحدد مناهج وأدوات البحث المطبّقة.

ويضيف عبد الباسط سبباً آخر بالغ الأهمية يتعلق بالأوضاع البنائية في المجتمع العربي والموقف من السلطات الحاكمة، وبالذات من قضيتي توزيع السلطة وتوزيع الدخل في المجتمع. وفي سياق عربي تنعدم فيه الديمقراطية يكاد يكون مستحيلاً على الباحث العربي أن يقوم ببحث نقدي عن السلطة السياسية السائدة، أو عن توزيع الدخل بين مختلف الطبقات الاجتماعية. وهكذا يبدو بوضوح المأزق الإيبيستيمولوجي والسياسي الذي واجه حركة «نحو علم اجتماع عربي».

ثالثاً: النموذج المعارض: نحو علم اجتماع إسلامي

تمثل محاولة تأسيس علم اجتماع إسلامي النموذج المعرفي المعارض للنموذج المعرفي السائد، وهو علم الاجتماع الغربي. وهذه المحاولة تمّت في الواقع في سياق مشروع معرفي أعمّ هو مشروع «أسلمة المعرفة»، الذي بادر به طه جابر العلواني، رئيس مركز الأبحاث الإسلامية في واشنطن.

استطاع هذا المشروع أن يجنّد عشرات من الباحثين لينفذ خططه الطموحة. وقد أتيح لي أن أطلع مباشرة على الوثائق الرئيسية له في ما يتعلق بتأسيس علم اجتماع إسلامي. وتنصّ الوثائق على أن الخطوة الأولى لتحقيق ذلك هو تكليف

أحد الباحثين الأجانب (أمريكي مثلاً)، بتلخيص علم الاجتماع الغربي في حوالى ١٠٠٠ صفحة. ثم يعطي هذا التخليص لعالم اجتماع إسلامي حتى يتولى أسلمة الأفكار الواردة فيه، وبعد ذلك يصبح معتمداً باعتباره مرجعاً في علم الاجتماع الإسلامي.

ومن الواضح أن الخلل الإيبيستيمولوجي الواضح في المشروع منذ البداية، كان هو السبب في فشله الذريع الذي اعترف به أصحاب المشروع بعد سنوات من قيامه. فلا يمكن إيبيستيمولوجياً تقسيم المعرفة إلى يهودية ومسيحية وإسلامية وبوذية. وقد صدق أحد علماء الاجتماع العرب حين صرح في ندوة علمية أن المنهج لا جنسية له! وكذلك العلم لا دين له في الواقع. بعبارة أخرى، إن تصنيف المعرفة العلمية على أساس ديني، يدل على الافتقار إلى الفهم الإيبيستيمولوجي لنشأة العلوم الاجتماعية.

ولا يعني ذلك أن العلوم الاجتماعية قامت على أسس علمية خالصة، بل إن العوامل الأيديولوجية تدخلت تدخلاً واضحاً في أبنيتها المعرفية، ويكشف عن ذلك العديد من المراجع الفلسفية والسوسيولوجية الأساسية، وقد يكون من أبرزها كتاب ميشيل فوكو **حفريات المعرفة**، وكتاب ريمون آرون **خطوات التفكير السوسيولوجي**.

وأيا ما كان الأمر، فإن الموقف الراهن في علم الاجتماع في الوطن العربي يشير إلى أن النموذج المعرفي السائد، وهو علم الاجتماع الغربي، ما زال مسيطراً في مجالات النظرية ومناهج البحث وتوجهات البحوث الميدانية، لأن النموذج المعرفي المنافس لم ينجز شيئاً ذا بال، وكذلك النموذج المعرفي المعارض.

رابعاً: آفاق تطور التأليف السوسيولوجي العربي

في تقديرنا أن الطريق المفتوح أمام تطوير التأليف السوسيولوجي العربي هو تبنّي منهجية التحليل الثقافي لتحليل الأزمة الثقافية العربية. ويمكن القول إن الثقافة ـ بالرغم من محوريتها في المجتمع ـ لم تنل حقها من الدراسة المنهجية إلا في العقود الأخيرة. والتحليل الثقافي يمكن تعريفه باعتباره دراسة البعد الرمزي ـ التعبيري للحياة الاجتماعية. وفي ضوء ذلك، فهو يهدف إلى التعرّف على الانتظامات الإمبيريقية أو الأنماط السائدة في هذا البعد من أبعاد الواقع، وتحديد القواعد والميكانزمات والعلاقات، التي ينبغي أن تكون موجودة

بالنسبة إلى أي فعل رمزي محدد لكي يكون له معنى. وموضوع بحث التحليل الثقافي هو ما يمكن ملاحظته من الأفعال الموضوعية، والأحداث والوقائع، والخطابات، وموضوعات التفاعل الاجتماعي.

وفي تقديرنا أن تحليلاً سوسيولوجياً نقدياً للظواهر الثقافية، يتطلب، من ناحية، أن يوضع في الاعتبار الطابع الجدلي للعلاقة بين الثقافة والنسق الاقتصادي ـ السياسي في المجتمع. وهذا الربط العضوي يشير إليه بوضوح مفهومان: **أحدهما** ذاع في دراسات علم الاجتماع السياسي، وهو الثقافة السياسية، و**الآخر** ذاع في دراسات التحليل الثقافي، وهو سياسات الثقافة. ومن ناحية أخرى، لا بد من أن يوضع في الاعتبار الطابع الجدلي للعلاقة بين العناصر النقدية، والعناصر الدفاعية ـ التبريرية داخل الثقافة.

وفي تشخيصنا المبدئي للثقافة العربية، يمكننا التأكيد بأنها تمر بأزمة. ومفهوم الأزمة الثقافية، أصبح شائعاً اليوم في دراسات التحليل الثقافي في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. ويمكن لنا أن نعتمد على هابرماس في تعريف الأزمة بكونها «تظهر حين لا يعطي نسق اجتماعي سوى إمكانيات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه، بما لا يسمح باستمرار وجود نسق». وغني عن البيان أن هذا التعريف عام للأزمة، مع انطباقه على المجتمعات المعاصرة بكافة أنماطها، إلا أن ذلك لا يمنع من أن لكل أزمة ثقافية أسباباً عامة قد ترد إلى تحولات عميقة في النظام العالمي، وفى مجال الحضارة الإنسانية، مثل الثورة العلمية والتكنولوجية، وأسباباً خاصة لا بد من البحث عنها في كل مجتمع على حدة، وضعا في الاعتبار تاريخه الاجتماعي الفريد بكل مكوناته.

• إطار نظري لدراسة الظواهر الثقافية

نحتاج، كما أشرنا من قبل، إلى بلورة منهج للتحليل الثقافي، يكون مرشداً لنا في دراسة أزمة الثقافة العربية، تمهيداً للحديث عن تأليف سوسيولوجي عربي جديد يقوم على أساس ترسيخ قواعد علم اجتماع نقدي. فالجديد ـ أي جديد في الثقافة والمجتمع ـ لا يمكن أن ينشأ إلا في صراع مع القديم. وهناك منهجيات متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافي، ولكننا آثرنا أن نتبنى منهجية خاصة بـ «الأزمة الثقافية»، لأنها هي التي تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية.

في الإطار النظري المقترح مبدأ نظري مهم، ينطلق منه أي باحث نقدي في علم الاجتماع، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة في المجتمع (Power Structure)، ومن ناحية أخرى، يحدد الإطار الوظائف المحددة للثقافة في أي مجتمع، وهي تهدف أساساً إلى الحفاظ على أنماط الإنتاج السائدة، وعلى عملية إعادة الإنتاج.

وفي هذا الصدد، هناك ثلاث وظائف يمكن التمييز بينها:

ـ الوظيفة **الأولى** تتمثل في أن ثقافة مجتمع ما تمدّ أعضاءه بتبريرات لشرعية نمط الإنتاج السائدة ونمط التوزيع.

ـ الوظيفة **الثانية** للثقافة تتمثل في أنها تمدّ الفرد ـ من خلال إجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة ـ ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للإنتاج.

ـ الوظيفة **الثالثة** للثقافة تتمثل في أنها تمدّ أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

والفكرة الرئيسية التي ننطلق منها في بحثنا هي أن المجتمع العربي قد وصل إلى نقطة ثبت منها أن النسق الثقافي عاجز عن القيام بهذه الوظائف، ومن هنا تأكيدنا بأننا نواجه في الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية.

إن تحليل الأزمة من مختلف جوانبها هو المدخل. وهناك ثلاث أزمات: أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمة العقلانية العملية. غير أن بعض علماء التحليل الثقافي يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط فيه قصور نظري واضح، لأنه لا يستوفي شروط النظرية النقدية. فالنظرية النقدية ـ عند بريان فاي ـ في كتابه المهم **العلم الاجتماعي النقدي**، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعي بطريقة تصبح هي ذاتها الفاعل الذي يؤدي إلى تغييره. وبالتالي، أية نظرية نقدية ـ لكي تستحق هذا الوصف ـ لا بد من أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسية والفرعية التي لا تقنع بوصف الأزمة أو تحليلها، وإنما ترتقي إلى مستوى رسم سبل تغيير النظام الاجتماعي من خلال تعليم الجماهير، وتحديد سبل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة. فالهدف الأسمى من النظرية النقدية هو «التحرر» (Emancipation)، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة، **أولى** حلقاتها هي «التنوير» من خلال القضاء على «الوعي الزائف»، و**ثانية** حلقاتها هي تدعيم قوى الجماهير. وفي ضوء هذه المسلمات جميعاً

يضع بريان فاي التخطيط التالي للنموذج الكامل للنظرية النقدية، الذي يتضمن أربع نظريات رئيسية:

أ ـ نظرية عن الوعي الزائف

(١) تبرز أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هي زائفة (بمعنى عدم قدرتها على أن تضع في الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة)، أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخلياً)، أو للسببين معاً. وهذا التحليل يشار إليه أحياناً بـ «النقد الأيديولوجي».

(٢) تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة وكيفية استمرارها.

(٣) معارضة هذه الأفهام، بفهم مغاير للذات، وإثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد.

ب ـ نظرية عن الأزمة

(٤) تحديد ماهية الأزمة الاجتماعية.

(٥) تثبت كيف أن مجتمعاً ما واقع في مثل هذه الأزمة. وهذا قد يقتضي دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعي، وأنه لا يمكن القضاء عليها، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه، وكذلك أفهام الناس السائدة.

(٦) تقدم عرضاً تاريخياً لنمو هذه الأزمة في ضوء سيادة الوعي الزائف، وبالنظر إلى الأسس البنيوية للمجتمع.

ج ـ نظرية عن التعليم

(٧) تقدم عرضاً للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذي تهدف إليه النظرية.

(٨) تبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعي الراهن، فإن هذه الشروط تعدّ مستوفاة.

د ـ نظرية عن فعل التغيير

(٩) تعزل هذه الجوانب من المجتمع، التي ينبغي تغييرها، إذا ما أريد حل

الأزمة الاجتماعية، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة.

(١٠) تفصيل خطة للفعل، يحدد فيها من هم «الفاعلون» الذين سيتحملون مسؤولية التغيير الاجتماعي المأمول، وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التي سيعملون بها.

وفي تقديرنا أن النموذج النظري الذي يقدمه بريان فاي يتسم بالشمول، والترابط العضوي بين مختلف نظرياته، وأهم من ذلك أنه يؤكد المسؤولية السياسية للعالم الاجتماعي، الذي ينبغي أن يكون ناقداً اجتماعياً حتى يستحق هذا الوصف، وهو بهذه الصفة لا يقنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، وإنما يركّز في الوقت نفسه على دور المثقف باعتباره «مثقفاً عضوياً»، إذا استخدمنا مصطلح غرامشي المعروف، في تنوير الجماهير من خلال خطابه الذي لا بد له من أن يكون قادراً على الوصول إليها، ليس ذلك فقط، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير.

وبناء على ما سبق، لا يمكن تجديد التأليف السوسيولوجي العربي ـ من وجهة نظرنا ـ إلا بالاعتماد على النظرية النقدية التي رسمنا ملامحها الأساسية في ما سبق. غير أن ذلك يطرح سؤالاً رئيسياً، وهو هل لا بد لتطوير وتجديد التأليف السوسيولوجي العربي من الاعتماد على النظرية النقدية الغربية بكل توجهاتها؟ ليس هناك في الواقع ما يمنع من ذلك، لأن موقفنا الإيبيستيمولوجي المبدئي هو أن النظرية ـ كما هو الحال بالنسبة إلى المنهج ـ لا جنسية لها، بمعنى أن المعيار هو سلامة الأسس النظرية لأية نظرية، وليس مكان إنتاجها، سواء كان ذلك في الشرق أو الغرب!

تعقيــب

فالح عبد الجبار[*]

قرأت بشغف مبحث أ. السيد يسين، وهو يقوم على موضوعتين:

الموضوعة الأولى، هي العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي، واعتبار التداخل بين الاثنين واقعاً محتوماً، وذلك انطلاقاً من التعريف الإيبيستيمولوجي للمعرفة ذاتها. **والموضوعة الثانية،** هي بناء نموذج (Paradigm) لتنميط مدارس علم الاجتماع، وهو يخلص إلى وجود نمطين أو تيارين أساسيين: تيار التوازن، وتيار الصراع، يضم كل منهما مدارس فرعية. فتيار التوازن يضم المدرسة الوظيفية، والمدرسة التأويلية، أما تيار الصراع فيضم الاتجاه الإنساني، والاتجاه البنيوي.

يتناول البحث الموضوعة الأولى كمقدمة، أي نقطة انطلاق معطاة، وليس كموضوع للبحث، معتقداً بحق أن التعريف الإيبيستيمولوجي (المعرفي) للمعرفة ذاتها يقرّ بوجود تداخل بين ما هو معرفي وما هو أيديولوجي.

أولاً: الموضوعة الأولى

١ ـ يصعب على المرء ألا يتفق مع المقدمة الأولى: لا انفصال بين المعرفي والأيديولوجي. فالمعرفة لا تعيش في فضاء منفصل عن البنى السياسية والاجتماعية والفكرية القائمة. وقد تناول مفكرون هذه المسألة، المرة تلو الأخرى، كانت آخرتها، وليست أخيرتها، لجهة العمق، تحليلات ميشيل فوكو، التي ترى أن نظم المعرفة، حتى الطبية منها، ليست بنى معرفة خالصة، بل جزء من بنى نظم السلطة

(*) كاتب وباحث عراقي.

(Regimes of Power) أو نظم التحكم المجتمعي (Social Control). فهذه المعرفة تنتج عبر مؤسسات، تولد السلطة، في فضاء اجتماعي محتدم، أي متعارض. من هنا تركيزه على ثنائية: السلطة ـ المعرفة، مثل سلطة العقل (طبيب الأمراض النفسية مثلاً) على اللاعقل (الجنون)، بتوسط المصحّات العقلية (مستشفيات الأمراض العقلية).

٢ ـ بيد أن التقابل بين المعرفي والأيديولوجي، داخل وخارج حقل علم الاجتماع، اقترن قبل فوكو بكثير، بل منذ أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بنقاش مفصّل حول طبيعة الأيديولوجيا، ومساواتها، من جانب، بالدوغما، أي تجريدها من أي محتوى معرفي، أو بالانحياز الاجتماعي (لطبقة أو جماعة)، أي باعتبارها تمثُّلاً من بين تمثلات عديدة متصارعة. هذا التقابل ينطوي ضمناً على استدلال مفاده أن العلوم الخالصة قابلة للتميّز نسبياً عن الأيديولوجيا، وأن هذه الأخيرة، بالتالي، هي إما «وعي زائف»، أو أنها وعي مشوب بعناصر لاعلمية. ولعل المدرسة الماركسية هي أكثر مدرسة ساهمت في مناقشة هذه المسألة، وفي تعميتها أيضاً.

٣ ـ معروف أن الفلسفات الكلاسيكية الإنكليزية (بيكون، ولوك، وهيوم) والألمانية (كانط، وهيغل)، اشتغلت على نظرية المعرفة كأساس لكامل النظام الفلسفي، أو إمكانية المعرفة على أساس ثنائية الذات ـ الموضوع (الشيء)، أي موضوعيتها، أو على أساس فاعلية الذات (العقل)، أي وجود تمثلات قبلية (Apriori) على الغرار الكانطي لفهم (الشيء ـ في ـ ذاته). وقد انكسرت هذه الثنائية (الذات ـ الموضوع) منذ أن كتب نيتشه **ما وراء الخير والشر**، مضيفاً بعداً فيلولوجياً (بحسب اختصاصه) إلى تمثل الذات للموضوع. وقد فتح ذلك الباب على نظام ثلاثي للمعرفة: ذات ـ لغة ـ موضوع، ثم تطور النظام الثلاثي إلى رباعي (ذات ـ لغة ـ موضوع ـ ذات أخرى) وانفتح الباب على مصراعيه أمام النسبية المعرفية وتعدد التمثلات (Representations)، في حقبة ما بعد البنيوية (فرنسا).

٤ ـ منذ نشأة علم الاجتماع (بعد ظهور نظرية كيتليه (Quetlet): الفيزياء الاجتماعية، وإرساء علم الاجتماع على يد أوغست كونت) في مطالع القرن التاسع عشر، والعلمُ هنا مرتبط ارتباطاً لا فكاك منه بالمدارس الفلسفية الكبرى، وبخاصة في جناحين من أجنحتها، هما:

أ ـ الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية.

ب ـ فلسفة المعرفة (الإيبيستيمولوجيا).

وبعد انفصال الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية عن حاضنة الفلسفة، واستقلالها في علم مستقل، بقي الارتباط بين علم الاجتماع وفلسفة المعرفة قائماً حتى يومنا هذا. فكل فتح لميدان جديد (الإيبيستيمولوجي، اللسانيات، التأويلية (Hermentics). . . إلخ) كان يضيف إلى علم الاجتماع أدوات جديدة.

٥ ـ اشتغل علم الاجتماع نفسه، إما بصورة مستقلة أو بالاعتماد على الفلسفة، في تطوير نظرياته الخاصة (الكبرى أو الصغرى) على ماهية المجتمع، وماهية الفرد، وبنى المعرفة، والمؤسسات العامة، والمؤسسات الاجتماعية (القبيلة، والأسرة، والفرد، والدين. . . إلخ).

٦ ـ كما اشتغل علم الاجتماع على نفسه كموضوع، باحثاً في إمكانيات المعرفة داخل هذا الحقل، أي إمكانية أن يكون علم الاجتماع علماً بالمعنى الدقيق للكلمة. من هنا بروز مقولة: حكم القيمة (Value Judgement)، أو الحكم الخالي من القيمة (Value-free-judgement)، تعبيراً عن جانبي التمثل الذاتي، والتمثل الموضوعي، للظاهرة قيد الدرس.

٧ ـ لا ينطلق النقاش ما بعد الفوكوي حول المعرفي والأيديولوجي الآن من قاعدة الفصل بين المعرفي والأيديولوجي، بل من مقدمة الاختلاط. وهذا يحوّل نظم المعرفة من مقولة العلمية أو اللاعلمية، أو الموضوعية واللاموضوعية، إلى مقولة الاختلاف (Difference).

٨ ـ هذا الاستنتاج، المستخلص من المدرسة التفكيكية، والمقبول على نطاق واسع، هو ما تعتمده ورقة أ. يسين، وإن كانت لا تصرح بمقولة «الاختلاف» المقترنة بمقولة تداخل «المعرفي» و«الأيديولوجي».

ثانياً: الموضوعة الثانية

الموضوعة الثانية لمبحث أ. يسين هي تقسيم علم الاجتماع وتصنيفه. وهو يعتمد نموذجاً ثنائياً عريضاً يقسم علم الاجتماع إلى تيارين: تيار التوازن، وتيار الصراع. والموضوعة غنية، هي الأخرى، بما تحفل به من عرض تاريخي ـ تحليلي لتطور علم الاجتماع. وبودي، هنا، أن أضيف، إلى أن هذا التقسيم لعلم الاجتماع، لا ينفي وجود نماذج أخرى للتقسيم إلى جانبه.

ندرج أدناه عدداً من إمكانيات التصنيف المتداولة:

١ ـ **المقدمة المنطقية** (المجتمع مقابل الفرد)

يميل عدد من علماء الاجتماع (في أوروبا) إلى تصنيف علمهم على أساس مقدمته الكبرى، ويرون هنا أن ثمة مدارس تنطلق من **المجتمع** كأساس ومقدمة، فيما تنطلق مدارس أخرى من **الفرد** كمقدمة. الأول يميز المدرستين الألمانية والفرنسية، فيما يميّز الثاني المدرستين الإنكليزية والأمريكية، بحسب رأيهم.

٢ ـ المرجعية الفلسفية

يجري أحياناً تقسيم علم الاجتماع بحسب مرجعيته الفلسفية:

لقد تأثر علم الاجتماع ويتأثر بالتقاليد الفلسفية السائدة، أو المقبولة والمجددة، باعتبارها مرجعية للنظرة إلى العالم (Worldview, Weltanschauung)، أو إلى المجتمع ومؤسساته.

ويمكن تقسيم هذا التأثر إلى:

- الفلسفة الكانطية.
- الفلسفة الهيغلية.
- الفلسفة الماركسية.
- الفلسفة التجريبية (بيكون).
- الفلسفة الوضعية (كونت).
- الفلسفة البراغماتية.
- الفلسفة البنيوية والتفكيكية.

٣ ـ المرجعيات النظرية السوسيولوجية

لما كان علم الاجتماع قد طور لنفسه عدّته النظرية الخاصة، فان هذا الحقل تبلور في مدارس نظرية عديدة: الوظيفية، والبنيوية، والتأويلية، ومدرسة الفعل الرمزي، وهلم جراً.

٤ ـ المرجعيات القومية ـ الكونية

نشأ علم الاجتماع في مطالع القرن التاسع عشر كعلم كوني شامل، مستمداً

نظرته هذه من منبعين، هما: أ ـ تقاليد عصر الأنوار، التي كانت تنظر إلى التاريخ البشري كسلسلة **تطويرية متصلة**، وب ـ تقاليد **المركزية الأوروبية** (الواعية أو غير الواعية). ولما كان التاريخ البشري سلسلة تطويرية، فإن الغرب بدا في أحدث حلقة في السلسلة (مركزية، أعلى)، بينما الشرق في حلقة سابقة (لامركزية، أدنى). من هنا اهتمام هيغل بالشرق، حيث ولد العقل في طفولته. أو شغف روسو بـ «البدائي النبيل»، أو اهتمام ماركس بـ «نمط الإنتاج الآسيوي»، وبـ «مشاعية» الهند الشفافة، والجماعية. لكن هذا الوضع تبدل في أعقاب الحرب العالمية الأولى، حيث انحبس علم الاجتماع في أطر قومية، واقترن مؤسساتياً بالدولة القومية، مباشرة، أو بصورة غير مباشرة (عبر الجامعات والمؤسسات الأكاديمية والبحثية). وسرعان ما تهاوى الانغلاق القومي بالتدريج، فتثلم جزئياً في حقبة الحرب الباردة. ليسقط بعدها، في حقبة ما بعد الحرب الباردة. ولا أدل على ذلك من طواقم التدريس في الجامعات الأوروبية التي باتت كونية (ألمان، وفرنسيون، وطليان، وأمريكان، وروس) في معظم جامعات إنكلترا وأمريكا (في الأقل). وعليه، يمكن تقسيم الإطار السياسي الزمني لعلم الاجتماع على النحو التالي:

ـ **المرحلة الكونية الأولى**: علم شامل مختلط بمركزية أوروبية مضمرة أو سافرة.

ـ **المرحلة القومية**: علم شامل مرتكز على قاعدة تقاليد فكرية في إطار الدولة القومية، ومنخرط، مباشرة أو بالواسطة، في مؤسسات الدولة القومية ومصالحها (دراسة المستعمرات، مثلاً).

ـ **المرحلة الكونية الثانية (عصر العولمة)**: انفكاك علم الاجتماع، أفراداً ونظريات، عن الالتصاق الشديد بالتقاليد القومية، وتنافذها المتصل [هذا لا يعني زوال تقاليد المركزية الأوروبية من المرحلة الأولى، ولا زوال تقاليد التفاعل مع المصالح القومية عبر المؤسسات الأكاديمية].

هذه المقاربات المتنوعة مفيدة لجهة تغطية تاريخ تطور علم الاجتماع بمداه الزمني، وتغطية تياراته بمداها الفلسفي، وأيضاً بمداها القومي ـ الكوني.

* * *

ولكن، إلى ماذا نخلص من هذا التنوّع كله، لجهة الموضوع الأساسي: المعرفي والأيديولوجي.

هناك خلاصتان، واحدة تخص العالم، والأخرى تخص عالمنا.

١ ـ العالم

أ ـ إن تعدد النظريات يعكس **تعدد** المجتمعات قيد الدرس (الخاص)، كما يعكس عناصر **مشتركة** (العام).

ب ـ إن هذا التعدد يعكس تعدد التمثلات (المدارس الفكرية) في أي مجتمع، وفي العالم.

ج ـ إن هذا التعدد يرسي مقولة «الاختلاف» و«التزامن في المكان»، والفوكوية، عوضاً عن مقولة «التطور» و«التعاقب في الزمان»، الموروثة من القرن التاسع عشر.

د ـ إن هذا التعدد يكسر الاحتكار الأيديولوجي ويتيح توسيع المعرفة.

هـ ـ إن هذا التعدد يجري أيضاً في حقبة سقوط «السرديات الكبرى» (النظرية الجامعة المانعة) و«نهاية الأيديولوجيات» (بحسب ألان تورين)، وبالتالي الانتقال إلى:

(١) سياسة القضايا (Issue Politics).

(ب) سياسة الهوية (Identity Politics).

هذا الانتقال ينطوي على نتائج مهمة، بقدر تعلق الأمر بعلم الاجتماع. فنهاية الأيديولوجيات، في أوروبا، سمحت بتخفيف تأثيرات الأيديولوجيا، أما في منطقتنا فإن سياسة الهوية عمقت التأثير الأيديولوجي (الإسلامي)، كما فتحت الباب لتأثير الهويات الطائفية والإثنية التي تلقي بظلالها على وضع العلوم الاجتماعية بعامة، وعلم الاجتماع السوسيولوجي بخاصة.

٢ ـ عالمنا نحن: العربي

أ ـ إن الفكر السوسيولوجي العربي يفتقر إلى تعدد التمثلات، وهو إن كان تعددياً، فلأنه يعيد إنتاج التمثلات العالمية.

ب ـ هناك فقر **نظري وعملي عام** في الفكر السوسيولوجي المنتج محلياً، مقابل وجود ثراء نسبي في هذا الفكر العربي نفسه المنتج عالمياً (بلغات أجنبية).

ج ـ ما يزال علم الاجتماع يواجه دولة احتكارية ذات منحى فكري واحدي، تهيمن على سوق المعلومات، كما تهيمن على المعلومات.

د ـ ما يزال هذا العلم حبيس مؤسسات أكاديمية خاضعة في معظمها لقيود دولة احتكارية، وتفتقر إلى الحريات الفكرية بمستواها العالمي.

هـ ـ ما يزال هذا العلم (في شقه النظري) يواجه أيديولوجيا مغلقة (إسلامية أو غير إسلامية) أو طائفية.

و ـ ما يزال علم الاجتماع، في شقه الميداني، يواجه تحيّزات قيمية تعتبره «واطئ النوعية» في ميزان الذهن المراتبي.

ز ـ ما تزال أقسام علم الاجتماع (في كثرة من الجامعات العربية) تستقبل الطلاب الأدنى درجة (في نظام شعبوي لتعميم التعليم الجامعي).

ح ـ ما تزال حقول كثيرة من علم الاجتماع لا تدرّس في الجامعات العربية (سوسيولوجيا الدين، والجندر، والحركات الاجتماعية. . . إلخ).

أخيراً، اسمحوا لي أن أقدم تطبيقاً لما تقدم على أحد كبار علماء الاجتماع العرب، وهو د. علي الوردي، ساعياً إلى تبيان تفاعله كمواطن عربي ـ عراقي، وداعية ديمقراطي، مع مختلف مدارس علم الاجتماع، في محاولته لفهم المجتمع العراقي، والمجتمع العربي الأوسع.

ثالثاً: علي الوردي وعلم الاجتماع

تأملات في رحلة معرفية

للكتابة عن علي الوردي مذاق خاص، فهي كتابة عن المجتمع وعن الشخص في آن. ولد الوردي عشية تأسيس الدولة الحديثة في العراق، ورحل عشية أفول الجمهورية الرابعة. وتاريخه الشخصي هو، بمعنى من المعاني، تاريخ العراق الحديث. أما استجاباته الفكرية فهي جزء جوهري من تحولات هذه الحقبة. والبحث في كتابات الوردي (من **وعاظ السلاطين** ـ ١٩٥٤ ـ إلى **لمحات اجتماعية** ـ ج ٦ ١٩٧٦) يشكل رحلة فكرية متشعبة. فهذا البحث هو تأمل في علم الاجتماع (أو بعض أوجهه)، وهو أيضاً تأمل في تأملات الوردي في هذا العلم، تواشجاً أو تنافراً. وأجد في سيرة الوردي الفكرية منابع شتى حافزة على التفكر، اجتزأ منها، لأغراض تركيز البحث ليس إلا، العلاقة بين عالم الاجتماع (السوسيولوجي) وعلم الاجتماع (السوسيولوجيا)، وبتحديد أدق: نظريات ومناهج علم الاجتماع. أما نظرية الوردي، خلدونية الأرومة، فستندرج

هنا كعنصر ثانوي، رغم موقعها المركزي في أفكاره ونتاجاته. وسبب هذا الإجراء هو أنني كتبت عن ذلك مبحثاً وجيزاً مستقلاً يقوم على التحليل المقارن بين الوردي وابن خلدون[1].

المبحث الحالي، إذن، يتركز في الجانب النظري، وهو مسعى إلى تحليل المصادر النظرية لمنهجية الوردي، التي أراها خلائط من نقائض ذات ثراء خاص، تعتمد مزيجاً نظرياً انتقائياً هو الآخر. وتحسباً لأي لبس أو إبهام، أقول إن نقائض الفكرة، فهماً وتطبيقاً، هي دليل عافية فكرية في نظري، كما أن المزيج الانتقائي هو برهان حيوية خاصة، لأنه ما من نظرية واحدة تلمّ بكل جوانب واقع مركب. أما الباحث عن فكر بلا نقائض، ومناهج بلا تلاقح، فلن يجد ضالته إلا في مقابر التاريخ، حيث السكون المطبق.

ما هي النقائض في منهجية الوردي، وما هي الخلائط الانتقائية، التي يعتمدها؟ الإجابة عن هذين السؤالين تدوران في النقاط الآتية:

١ ـ إن مجرد اشتغال الوردي بعلم الاجتماع يبدو، كنقطة انطلاق، في تضاد صارخ مع البيئة الاجتماعية التي ينشط فيها. وإذا صدقنا قولة أوغست كونت (١٧٨٩ ـ ١٨٥٧) من أن علم الاجتماع، هذا الفرع المعرفي الجديد، الذي قام هو بتأسيسه، لم يظهر إلا بعد انتقال البشرية من المرحلة اللاهوتية، إلى الميتافيزيقية، ليصل أخيراً إلى المرحلة الوضعية (مرحلة الدراسة العلمية المجردة للوقائع المتاحة أمام الحس)، أي فلسفة العصر الصناعي، عصر المدن الكبرى، والعلوم الحديثة، والدول المركزية القومية الطابع، فإن ظهور علي الوردي نفسه كعالم اجتماع، في عراق أربعينيات القرن المنصرم، في رقعة متأخرة تعيش في عالم ما قبل ـ وضعي، يشكل تناقضاً في التعريف، أو استثناء خارقاً، إن جاز القول.

٢ ـ اعتماداً على ما تقدم، ولد الوردي في عصر انتقالي، يتفكك فيه المجتمع الزراعي المتجزىء قبائل وطوائف، منتقلاً إلى مجتمع حديث يندمج في أمة ودولة، رغم أن هذه العملية تبدو، من منظار الجمهورية الخامسة، جمهورية الاحتلال، وكأنها تبدأ من جديد. وولد الوردي أيضاً في حقبة تفكك المراتب القديمة من حرف وصنايع، وسادة وأشراف ومشايخ، وبروز الطبقات الحديثة. هذا الوضع الانتقالي

---

(١) نشر هدا النص المطول عن ابن خلدون وعلي الوردي، في: فالح عبد الجبار، «سوسيولوجيا البداوة بين علي الوردي وابن خلدون،» **نصوص** (لندن)، العدد ١ (١٩٩٥).

أورثه حساسية مرهفة لإدراك **ديناميكيات التغيير**، رغم وجود ميل معاكس عنده (لا شعوري، أو مجتمعي، إن استعرنا لغته) إلى **القبول بالسكون** أو الثبات المجتمعي (القول بوجود «طبيعة» ثابتة للمجتمع العراقي، أو «طبيعة» بشرية. . . إلخ).

٣ ـ لما كان الوردي يشخص في المجتمع العراقي ثلاث مشكلات أساسية (صراع البداوة والحضارة، والتناشز الاجتماعي بين الاثنين، وتفتت الوعي الجمعي وانغلاقه)، فإنه يعتمد في معالجته هذه الأوجه على ما يلي:

أ ـ نظرية ابن خلدون، مفسرة على أساس المنهج التجريبي ـ الوضعي (بيكون ـ كونت).

ب ـ المدرسة السوسيولوجية الأمريكية (جورج هربرت ميد، ١٨٦٣ ـ ١٩٣١) مؤسس مدرسة «التفاعل الرمزي» (Symbolic Interaction) في الجماعات الصغيرة.

ج ـ المدرسة التاريخية الألمانية (كارل مانهايم وفرديناند كون).

هناك عناصر أخرى مستمدة من علم النفس الاجتماعي في جناحه الأمريكي.

٤ ـ رغم تكرار الوردي بأنه يعتمد ابن خلدون، فإن قراءته لهذا الأخير تعيد بناء النظرية الخلدونية، بل تقلبها رأساً على عقب. فصراع البداوة والحضارة الخلدوني يقوم بين نمطين متضادين (ومتفاعلين) من التنظيم الاجتماعي (المدن والبوادي)، أما عند الوردي فهو ازدواج قيمي داخل المدينة، أولاً، وضمن الدولة الحديثة ثانياً. وهو، عند الوردي، نتاج صراع الحضارة العراقية مع محيطها البدوي (الجزيرة العربية)، أولاً، ثم هو، صراع بين العراق والحضارة الغربية الوافدة، ثانياً، إثر غزو العراق في الحرب العالمية الأولى. لكن الأهم في عملية قلب ابن خلدون رأساً على عقب (وهو قلب ضروري)، أن «منطق» ابن خلدون، كما يرى الوردي، ينفصل عن المنطق الأرسطي، الميتافيزيقي، أي القائل بوجود جواهر ثابتة، وكليات عقلية مسبقة. والوردي هنا يقرأ ابن خلدون أو يعيد قراءته، انطلاقاً من المنهج التجريبي (فرانسيس بيكون)، والمنهج الوضعي (أوغست كونت) الذي يشكل، من نواح معيّنة، امتداداً للتجريبية. هذا المزيج الانتقائي، الفريد، أملته ضرورات الموضوع المدروس.

٥ ـ يرى الوردي في علم الاجتماع منهجاً لدارسي «الثقافة الاجتماعية» (Culture)، محللاً أوجه الثقافة الروحية والمادية (القيم ونمط العيش)، معتمداً على مؤسس علم الاجتماع الأمريكي (جورج ميد)، ومتجاوزاً إياه في آن،

بخروجه على حدود الثقافة الروحية (التفاعل الرمزي) إلى رحاب الثقافة المادية أيضاً. وهو في هذا يقترب من ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠). وإن علاقته بعلم الاجتماع الأمريكي، الذي تأسس متأخراً عن نظيره الأوروبي، أورثته نزعة وصفية للأحداث والوقائع، تنسجم ونفور المدارس الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين، من أية مراجع نظرية كبرى تحدد ماهية المجتمع وماهية علم الاجتماع (تغير هذا الحال في أمريكا بعد هجرة الألمان هرباً من النازية). كما أن هذه العلاقة بعلم الاجتماع الأمريكي أفادته في ملاحظة الفوارق العميقة بين علم الاجتماع الأوروبي الذي يضرب جذوره في منظومات فلسفية ـ لغوية معروفة (الوضعية، والماركسية، والكانطية، والبنيوية)، وعلم الاجتماع الأمريكي المتحرر نسبياً من هذه الجذور (حتى الفلسفة البراغماتية الأمريكية تشبه علم اجتماعها).

٦ ـ لكن هذه العلاقة الغنية والنقدية بعلم الاجتماع بجناحيه الأمريكي ـ الأوروبي دفعته إلى الاعتقاد بوجود خصوصية لكل مجتمع تحتم إنشاء علم اجتماع خاص بذلك المجتمع. هذا المنحى إلى الخصوصية لم يكن فقط وليد «ضغط» منهجي، بل أيضاً ثمرة مؤثرات سياسية: صعود الناصرية بمنحاها العروبي، وصعود التيارات القومية العربية (البعث وغيره) الداعية إلى إنشاء علم اجتماع عربي، كان، بحسب الوردي، وعظياً لا علمياً. لكن مبدأ الخصوصية الذي جاهر به الوردي (ولم يطبقه أصلاً في كتاباته) وهم أيديولوجي. فلكل مجتمع خصوصيته، ولكل مجتمع عموميته. وما من مجتمع يشبه غيره بحذافيره، بل ما من مجتمع يشبه نفسه قبل قرن، أو قرنين، إلا في حدود ضيقة.

حقاً، لقد بدأ علم الاجتماع علماً كوني الادعاء (رغم إطاره الأوروبي)، لكن نظريات علم الاجتماع انحبست في أطر قومية (فرنسا، وألمانيا، وإنكلترا، وأمريكا) ابتداء من الحرب العالمية الأولى، ثم على امتداد جلّ القرن العشرين، لكنها سرعان ما انفتحت على بعضها البعض في أواخر القرن المنصرم (بعد سقوط الاتحاد السوفياتي) لتولد خلائط خصبة في سياق من التحليل والتركيب.

٧ ـ استمد الوردي من المدرسة الألمانية (كارل مانهايم) مفاهيم أساسية لتفسير تنوع أنماط المعرفة الحبيسة للتنظيمات الاجتماعية، كما استمد من مانهايم قواعد نظرية لدراسة الدولة الحديثة. الأهم في ذلك هو اعتماد مبدأ النسبية المعرفية الذي يشكّل اليوم أساس فكر ما بعد الحداثة. أما فرديناند تونيس، فقد استمد الوردي منه، على نحو غير مباشر (اعتماداً على ماكايفر، صاحب مفهوم التناشز الثقافي

والتصادم الثقافي) أفكار التمايز والتضاد بين المجتمع التقليدي (Gemeinschaft) والمجتمع الحديث (Gesselschaft) (الصناعي). **الأول**، بحسب تونيس، منظم في جماعات، و**الثاني** منظم في مجتمع كبير. في **الأول** ثمة علائق حسية مباشرة، وإحساس بالمكان (الجغرافي والاجتماعي)، والانتماء، واعتماد تقاليد ثابتة، تسيطر فيها العائلة والكنيسة (الدين). أما في **الثاني** فتسود العلائق اللاشخصية، والمصالح الاقتصادية، والتنافس على الموارد، في حراك متصل، متغير يربأ بالثبات. لكن الوردي حبس التضاد بين الحداثة والتقليد في قفص البداوة والحضارة الخلدونية، علماً بأن حضارة ابن خلدون، شأن بداوته، تنتمي إلى العالم ما قبل الحديث.

٨ ـ أخيراً، ابتدع الوردي في هذه الرحلة طريقاً ثالثاً للخروج من إسار الفكر المتزمت، أو قواعد الفكر اليساري في صيغته المتحجرة. ولم يكن من باب المصادفة أن يدعو إلى مجتمع يعتمد الليبرالية السياسية. كان يحرص على تفرّده في مجتمع يبغض الفردية، وينفتح على كل النظريات في مجتمع يحول النظرية إلى معتقد ديني، ويمضي في البحث وسط مؤسسات علمية خاضعة لجبروت الدولة، ومجردة من حرية التفكير والبحث الطليق. هذا وحده إعجاز.

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. القاهرة: دار الشعب، [د. ت.].

أسلمة المعرفة (برنامج بحثي). واشنطن: معهد الدراسات الإسلامية.

إسماعيل، زكي محمد. **الأنثروبولوجيا والفكر الإسلامي**. ط ٢. الرياض: دار الزهراء، ٢٠٠٢.

الإنتاج العربي في علم الاجتماع: قائمة ببلوجرافية مشروحة، ١٩٢٤ ـ ١٩٩٥. تحرير أحمد زايد ومحمد الجوهري. القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ٢٠٠٣.

الخشاب، سامية مصطفى. **علم الاجتماع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧.

دياب، محمد حافظ. «علم الاجتماع: «أسئلة عربية».» (ورقة بحثية غير منشورة)، حزيران/ يونيو ٢٠١٠.

سليم، شاكر مصطفى. **الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**. بغداد: وزارة المعارف، ١٩٧٠. ٢ ج.

عبد المعطي، عبد الباسط. «استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام.» في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧)

كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٨)

الوردي، علي. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. بغداد: دار الوراق، ٢٠٠٧. ٨ ج.

يسين، السيد. «علم اجتماع المعرفة،» في: السيد يسين، **شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي**. القاهرة: دار ميريت، ٢٠١٠.

Baert, Patrick. *Social Theory in the Twentieth Century*. New York: New York University Press, 1998.

Baumont, Maurice. *L'Essor industriel et l'imperialisme colonial, 1878-1904*. Paris: Presses Universitaire de France, 1949.

Cancian, Francesca. «Functional Analysis of Change» *American Social Review*: vol. 25, no. 6, 1960.

Durkheim, Emile. *De La division du travail social*. 5ème éd. Paris: F. Alcan, 1926.

_____ . *Division of Labour in Society*. New York: Macmillan, 1984.

_____ . *Socialism*. Edited by A. W. Gouldner. New York: Collier Books, 1962.

Ernest, Gellner. *Muslim Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.

Fay, Brian. *Critical Social Seience: Liberation and Its Limits*. New York: Cornell University Press, 1987. (Cornell Paperbacks)

Featherstone, Mike (ed). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. New York: Sage, 1996.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

Frank, A. G. «Fonctionalisme et dialectique.» *L' Homme et la société*: no. 12, 1969. pp. 139-150.

Goodman, Paul. *Growing up Absurd*. New York: Harton, 1962.

Gurvitch, Georges. «Le Problème de le conscience collective dans la sociologie de Durkheim.» dans: Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*. Paris: Presses Universitaire de France, 1963. 2 Tomes.

Tome I: *Sociologie* différentielle.

Tome II: *Antécédents et perspectives*.

Haralambos, Michael (ed). *Sociology: New Directions*. Lancashire: Causeway Books, 1992.

Horton, John, «Order and Conflict Theories of Social Problems as Competing Ideologies.» *American Journal of Sociologie*: vol. 71, May 1966.

Keddie, Nikki R. (ed.). *Scholars Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500*. Berkelcy, CA: California University Press, 1972.

Lemert, Edwin M. *Social Pathology: A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*. New York: Mc-Graw-Hill, 1951.

Martin Albrow and Elizabeth King (eds). *Globalization of Knowledge and Society: Readings from International Sociology*. New York: Sage, 1990.

Myrdal, Gunnar. *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*. New York: Pinguin Books, 1968. 3 vols.

Ricoeur, Paul. *Main Trends in Philosophy*. London: Holmes and Meier Publishers, 1979. (Main Trends of Research in the Social and Human Sciences. Selections)

Robertson, Roland. *Globalization, Social Theory and Global Culture*. New York: Sage, 1996.

Rosak, Theodore. *The Dissenting Academy*. New York: Vintage Books, 1968.

Stavenhagen, R. *Les Classes socials dans les societes agraires*. Paris: Anthropos, 1969.

Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory Today*. London: [n. pb.], 1984.

_____ . «The Two Faces of Sociology: Global or National?.» in: Mike Featherstone (ed). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. New York: Sage, 1996.

Wallerstein, Immanuel. «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World- System.» in: Mike Featherstone (ed). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. New York: Sage, 1996.

_____ . «World-System Analysis.» in: Anthony Giddens and Jonathan Turner (eds.). *Social Theory Today*. Stanford, ST: Stanford University Press, 1987.

Wuthnow, Robert. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. New York: Routledge, 1984.

Zeitlin, Irving M. *Ideology and the Development of Sociological Theory*. New Delhi: Prentice Hall of India, 1969.

المناقشـــات

١ ـ عبد الإله بلقزيز

لديَّ شعور بأن بحث أ. السيد يسين يعاني ثغرتين: **أولاهما** في الشكل والبنية، و**ثانيتهما** في المضمون. من حيث الشكل، لا توازن في البحث بين الجزء المكرّس لمقاربة العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي في الفكر السوسيولوجي العالمي، والجزء المكرّس لمقاربة العلاقة عينها في التأليف السوسيولوجي العربي؛ يحتل الأول أزيد من ثلاثة أرباع البحث مساحةً، فيما لا يكاد الثاني يشغل مساحة الربع من مادة البحث! أما في المضمون، فإن الجزء الأخير (العربي) من البحث لا يتناول إشكالية الندوة، وإنما ينصرف إلى طرق مسائل أخرى من قبيل إمكانية أو عدم إمكانية قيام علم اجتماع عربي وعلم اجتماع إسلامي، أو من قبيل ما على علم الاجتماع أن يتناوله مستقبلاً. وفي الحالين، شكلاً أو مضموناً، أضاع علينا أ. السيد يسين فرصة معرفة رأيه في الإشكالية ـ التي عليها مدارُ الندوة ـ في الإنتاج السوسيولوجي العربي. ولولا أن د. فالح عبد الجبار أضاء جانباً من موضوع الجلسة من طريق تحليله لمشروع عالم الاجتماع العراقي الكبير علي الوردي ـ في تعقيبه العميق على بحث أ. يسين ـ لكانت هذه الجلسة معنية بموضوع آخر غير موضوعها.

وبمناسبة تعقيب د. فالح، كنت أنتظر ـ مثلاً ـ لو أن موضوعاً مثل المكانة التي باتت تحتلها منظومة المفاهيم الخلدونية في بعض الاهتمام السوسيولوجي العربي كان في جملة ما نتناوله في هذه الجلسة. أقول ذلك لأن باحثين عرباً كُثراً بدأوا يتنبهون إلى ما في المفاهيم الخلدونية من بعض الإجرائية في تحليل ظواهر في الاجتماع العربي المعاصر، مثل ظاهرة تجدد اشتغال البنى العصبوية (الطائفية، والقبلية، والعشائرية. . .) في الحياة العامة، على مثال ما قرأنا عند علي الوردي من الجيل السوسيولوجي الأول، وما نقرأ اليوم عند فالح عبد الجبار، وبرهان

غليون، ومحمد جابر الأنصاري، وخلدون حسن النقيب، وفاضل الربيعي. . . إلخ. فلقد نبهتنا حرب لبنان الأهلية، منذ العام ١٩٧٥، إلى أننا ـ وحتى إشعار آخر ـ ما زلنا في زمن ابن خلدون المعرفي.

٢ ـ حسن حنفي

أتوجه بسؤال إلى أ. السيد يسين:

بعد هذا الوصف الواضح والدقيق لصلة المعرفي بالأيديولوجي في علم الاجتماع الغربي ومحاولات التأليف العربي في علم الاجتماع على الطريقة الغربية أو لتأسيس علم اجتماع عربي أو علم اجتماع إسلامي، ما هي رؤيتك للموضوع، وكيف يمكن تجاوز الوضع الراهن؟ وهل يمكن لخيالك العلمي والاجتماعي تأسيس علم اجتماع لا يضحي بالمعرفي ولا يكون ضحية للأيديولوجي؟

٣ ـ منذر سليمان

اعتماد كلمة التوازن (كاتجاه في نظريات علم الاجتماع الغربي عموماً) في النص الذي قدمه السيد يسين، أثار استغرابي الشديد لكونها مترجمة من الكلمة الإنكليزية (Order Theories). فعدا عن كونها بعيدة كل البعد عن الموضوع، فإننا نجد لو دققنا في ما ورد تفسيراً لها في ورقته ما يلي: «الاستقرار، احترام السلطة القائمة، عدم المساس بالنظام القائم. . .». أعتقد أن هذا التفسير يجعلنا أقرب إلى توصيف هذا الاتجاه بأنه اتجاه الضبط أو السيطرة أو التحكم، وليس التوازن. ويبدو لي للوهلة الأولى أن كلمة «توازن» تحمل في طياتها أو ضمنياً مغزى إيجابياً لأن فكرة التوازن في الطبيعة ولدى الإنسان مسألة مطلوبة أو مرغوبة في ظل سلبيات النظرة إلى الآثار المدمرة للصراعات بين البشر أو التعديات على البيئة والطبيعة.

يبقى أن هناك سؤالاً يطرح نفسه عندما يدور الحديث باستغراب عن غياب ما يسمّى بعلم اجتماع عربي. . . فهل بالإمكان أن توجد نظرية لفرع من العلوم الإنسانية في ظل غياب نظرية أو فلسفة متكاملة للفكر السياسي مرتبطة بمشروع نظري يؤسس ويهدي المشروع النهضوي العربي المنشود. . . فإذا سلمنا بأن علم الاجتماع فرع، فمتى يستطيع الفرع أن يتقدم على الأصل، وما هو الأصل هنا؟

هذا ما يتعلق بالنقطة الأولى.

أما النقطة الثانية، فتتعلق بعدم ملامسة البحث المقدم للنماذج العربية التي اقتربت من تكوين نظرية لعلم الاجتماع في الوطن العربي، وكنت آمل أن تحفل الورقة بكل المساهمات الفكرية، والبحثية، والأدبية، التي عالجت جوانب مختلفة من البيئة الاجتماعية العربية، وأن يتم ذكر نماذج منها، وتحديد ما ينقصها.

٤ ـ عبد المجيد الشرفي

لديّ ملاحظتان؛ الأولى:

يثير البحث في علم الاجتماع من الناحية النظرية علاقته بالفلسفة وبالتاريخ. وقد طُرقت هذه العلاقة في ورقة السيد يسين، إلا أن هذه العلاقة تختلف بحسب البلدان العربية. وفي دولة كالجزائر، فإن علاقة الدراسات السوسيولوجية بالإثنولوجيا وبالأنثروبولوجيا ربما كانت أهم من علاقتها بالدراسات الفلسفية أو التاريخية.

ملاحظتي الثانية تهم وضع الدراسات الاجتماعية الميدانية. فهذه الدراسات تكون صيغتها المعرفية هي الغالبة. ولكنها، رغم أهمية ما أنجز منها في عدد من البلدان العربية، هي دراسات محاصرة لا ترتاح إليها السلطة السياسية من جهة، ولا ترتاح إليها الثقافة السائدة. **الأولى** تعتبر أن ليس من مصلحتها تعرية الواقع وكشفه على حقيقته. **والثانية** تعودت على تغطية ما لا يستجيب للقاعدة الفقهية أو الدينية «وإذا بُليتم بالمعاصي فاستتروا».

٥ ـ فيصل دراج

لدي سؤالان إلى أ. السيد يسين:

السؤال الأول: ما هي المعايير التي يعتمد عليها، في حقل علم الاجتماع، للفصل بين ما هو أيديولوجي وما هو علمي، ومتى يكون علم الاجتماع أيديولوجياً؟ ما هي الأسباب والشروط التي تدفع بعلم الاجتماع إلى أن يكون علماً أو مقاربة موضوعية، وما هي تلك التي تنزع عنه علميَّته وتحوّله إلى دراسة زائفة؟ أقصد بذلك الإشارة إلى أمرين:

أولاً حرية البحث والمراقبة والمساءلة، ذلك أن في موضوع علم الاجتماع ما يحيل على السياسة والسلطة والصراع الطبقي، وعلى كشف وجوه الواقع المعيش أو حجبها، الأمر الذي يثير قضايا سياسية.

أما الأمر الثاني فيحيل على تأريخ إنتاج المعرفة العلمية، في علاقتها بعلم الاجتماع، ذلك أنه لا إمكانية لصعود علم من دون «بنية معرفية تحتية»، إن صح القول، هو بحاجة إليها.

السؤال الثاني: هل هناك علم اجتماع في الوطن العربي، ولا أقصد ابن خلدون، أم أن هناك علم اجتماع مكتوب باللغة العربية؟ فعلى سبيل المثال، كتب بعض العرب كتباً ممتازة في «الوجوه النظرية لعلم الاجتماع»، كما هو حال د. عبد الكريم اليافي، إضافة، طبعاً، إلى آخرين من مصر ولبنان وبلدان أخرى. عندها، وفي هذه الحال، فإن الكتب هذه تترجم مفاهيم «وافدة». لكن هذه الكتب لا تستطيع الاقتراب من القضايا الفعلية التي يعيشها الوطن العربي (قضايا الشباب، والفقر، والمرأة، وانتشار المخدرات، والتدروش. . . إلخ) لأن هذه القضايا لا يمكن طرحها، من دون الاصطدام بالسلطة والرقابة، وما تريده السلطة وما لا تريده. . . ولهذا فإن د. حليم بركات حين وضع كتاباً ممتازاً عن **الاغتراب في المجتمع العربي**، لم يستشهد بوقائع تجريبية، أو دراسات ميدانية، أو استقصاءات مشخصة. . ولهذا عمد إلى الرواية العربية، أي المتخيّل المكتوب، باحثاً عن وجوه المعيش العربي.

وعلى هذا، كيف يتطور علم اجتماع، في المجتمع العربي، في شرط تنقصه الحرية ويخضع فيه البحث المعرفي للرقابة السلطوية؟. . والأمر ينطبق أيضاً على الفلسفة وعلم التاريخ وغيرهما، لأن الكثير من السلطات العربية لا ترضى من الكتابات إلا التي تسوّغ الواقع الراهن والأهداف السلطوية.

٦ ـ نيفين مسعد

إذا ما اعتبرنا أن نظريات الصراع هي النظريات الأكثر ملاءمة لدراسة التفاعلات الاجتماعية في مختلف أقطارنا العربية، فإنني أسأل: كيف يمكن أن يوظف الفكر العربي بعض أبرز مقولات هذه النظريات لتفسير واقع الصراع العربي في ضوء ما يلي:

١ ـ إن المجتمعات العربية توصف بأنها مجتمعات انتقالية، فإلى أي مدى

يمكن أن تطول هذه المرحلة الانتقالية؟ قد يمكن أن نقبل فكرة أن دولة عمرها ثلاثون أو أربعون عاماً تعيش مرحلة انتقالية، لكن كيف نستخدم هذا المصطلح في وصف حال دول مركزية مغرقة في القدم كمصر أو المغرب مثلاً؟

٢ ـ كيف يمكن لنظريات الصراع، التي تعتمد على عامل واحد في التفسير، أن تسعفنا في تفسير حالة الصراع متعدد الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية؟

٣ ـ ذكر أ. السيد يسين في عرضه، وإن لم يكن ذلك موجوداً في ورقته، أن أسلمة علم الاجتماع قد باءت بالفشل، وأنا أريد أن أسأل: ما هو معيار الحكم على هذه الأسلمة بالفشل؟ إن عملية أسلمة المعارف والعلوم، بما في ذلك العلوم الطبيعية، ماضية في طريقها، فإن كان يقصد أن مردود هذه الأسلمة ضعيف، فهذا يمكن مناقشته لأنه يتضمن حكماً تقييمياً، أما إن كان يقصد أن هذه الأسلمة توقفت، فهذا حكم قيمي يحتاج إلى التدليل عليه.

٤ ـ لدي سؤال يرتبط بما قاله د. عبد الإله بلقزيز عن عودة مقولات ابن خلدون عن العصبية القبلية، وما إذا كان ذلك يرتبط بميراث نظريات التحديث المستوردة من الخارج التي هي نظريات غريبة عن واقعنا العربي، وسؤالي هو: إلى أي مدى يمكن القول إن ابن خلدون ومقولاته كانا غائبين عن التحليل الاجتماعي للأوضاع السائدة في الوطن العربي؟ لقد ضرب د. بلقزيز مثلاً بالمجتمع اللبناني، لكن ماذا عن المجتمع اليمني والأردني والمجتمعات الخليجية، وجميعها مجتمعات تؤدي فيها القبائل دوراً سياسياً مهماً، إضافة إلى دورها الاجتماعي؟ أكثر من ذلك، فإن العراق بعد أقل من نصف قرن على إلغاء قانون العشائر تم تفعيله مجدداً في ظل الاحتلال الأمريكي، وأصبحت القبائل تمثل عصب ما يسمّى بالصحوات.

٧ ـ منير الحمش

فهمت من عرض أ. السيد يسين أن هناك تيارين في علم الاجتماع، وهما تيار التوازن وتيار الصراع، ولا أعتقد أن كليهما يمكن أن يبتعدا عن كل من المعرفة والأيديولوجيا. وسؤالي هو: هل يمكن عزل التغيير الاجتماعي الذي تطمح إليه مجتمعاتنا العربية عن القضايا الأخرى المرتبطة به، وأعني بها القضايا الاقتصادية أو خلفيتها السياسية؟ وهل يمكن فصل ذلك عن الأيديولوجيا؟

٨ ـ محمد عبد الشفيع عيسى

أرى أن من الأوفق أن تتجه المناقشات إلى المساهمة في صياغة إشكالية الندوة بالتطبيق على علم الاجتماع، من واقع الخبرات العربية المتنوعة. فمثلاً نجد من خبرة الدراسة السوسيولوجية في جمهورية مصر العربية أنه كان هناك تيار أيديولوجي مستلهم من الماركسية، مع استخدام محدود لأدوات البحث المنهجي بحسب الأصول المعرفية. وهناك تيار آخر كان يعتمد على أدوات منهجية مستمدة من المدرسة البنائية ـ الوظيفية دون تطويعها للظروف العربية. كما وجد اتجاه ثالث حاول إقامة نوع من التوفيق بين البعدين الأيديولوجي والمعرفي، عبر دراسات إمبيريقية تستهدي بإطار فكري محدد، كما في عدد من الأبحاث الصادرة عن (الفلاحين في الدولة) و(الطبقات الاجتماعية في مصر). وبذلك يمكن الانتقال من البحوث التجريدية إلى صياغة أكثر دقة لإشكالية العلاقة الجدلية بين البعدين الإيبيستيمولوجي والأيديولوجي.

٩ ـ السيد يسين (يرد)

١ ـ استفدت من الملاحظات النقدية التي أبداها أعضاء الندوة على بحثي «المعرفي والأيديولوجي في علم الاجتماع»، وخصوصاً من التعقيب العميق للدكتور فالح عبد الجبار الذي لم يقنع بإبداء عدد من الملاحظات النظرية والمنهجية المتميزة التي أضاءت أفق البحث، ولكنه أضاف نبذة مهمة عن إنجاز عالم الاجتماع العراقي د. علي الوردي. وقد أدرك د. عبد الجبار الأطروحتين الأساسيتين اللتين أقمت عليهما ورقتي البحثية: الأطروحة **الأولى** هي العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي، واعتبار أن التداخل بين الاثنين أمراً محتوماً، والأطروحة **الثانية** تتعلق بأنه لا يمكن لنا دراسة موضوع «المعرفي» دون استخدام مفهوم النموذج الإرشادي (Paradigm) الذي صاغه فيلسوف العلم الأمريكي توماس كون. ولم يكتف د. عبد الجبار بالتعليق على ما كتب، ولكنه أضاف مقترحات قيّمة بصدد الإضافة إلى نماذج التوازن والصراع. والتعليق في ذاته يكشف عن عميق معرفته بتشكل العلم الاجتماعي الحديث ومدارسه المختلفة.

٢ ـ الملاحظات الأخرى التي أبداها أعضاء الندوة، بالرغم من تناولها العديد من الموضوعات، إلا أنها تعكس صعوبة فهم موضوع الندوة الرئيسي، وهو الأيديولوجي والمعرفي، ومن هنا كانت بعض الملاحظات خارج السياق تماماً، بحكم عدم الإلمام الكافي بتاريخ إشكالية التكون الأيديولوجي والمعرفي

لعلم الاجتماع الأوروبي والادعاء المبدئي أن النشأة كانت علمية مع أنها ـ كما أشرنا في ورقة البحث ـ كانت نشأة أيديولوجية، لأن تيار «التوازن» كان يدافع عن المجتمع الرأسمالي، في حين إن تيار «الصراع» كان يدعو إلى الانقلاب عليه، وبناء مجتمع اشتراكي.

٣ ـ وقد طرح د. منير الحمش سؤالاً مهماً مبناه: هل التغير الاجتماعي الذي تطمح إليه مجتمعاتنا العربية يمكن عزله عن القضايا الأخرى المرتبطة به، ويعني بها القضايا الاقتصادية وخلفيتها السياسية، وهل يمكن فصل ذلك عن الأيديولوجيا؟ وجوابي أن التغيير الاجتماعي لا بد بالضرورة من أن يكون أيديولوجياً بحكم أن هناك اتجاهات مختلفة في هذا المجال.

هناك الاتجاه الرأسمالي الذي يدعو إلى كفّ يد الدولة عن التدخل في الاقتصاد، وترك المسألة لحرية السوق. وهناك الاتجاه الاشتراكي في التغيير الاجتماعي الذي يركّز على دور الدولة ويقلص حرية السوق. كل اتجاه منهما هو ـ بحسب التعريف ـ اتجاه أيديولوجي، ولكن نصيب النجاح والفشل يتعلق بمدى علمية الأساليب التي سيطبقها كل اتجاه للتغيير، وهذه «العلمية» هل هي جزئية أم شاملة، وهل أجادت «قراءة» الواقع ودراسته ميدانياً، أم أساءت قراءته، ولم تستطع الكشف عن قوانينه الحاكمة.

٤ ـ ورد في تعليقات د. نيفين مسعد المهمة سؤال: كيف يمكن لنظريات الصراع التي تعتمد على عامل واحد في التفسير، أن تسعفنا في تفسير حالة الصراع المتعدد الأبعاد التي تعيشها مجتمعاتنا العربية؟ وفات د. نيفين أن النموذج المعرفي لنظرية الصراع المتعدد الأبعاد لا يركّز على عامل واحد للتفسير، بل لديه قدرة على تفسير الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ليس ذلك فقط، بل إنه يربط بين كل هذه الجوانب في إطار نسق تفسيري واحد. وقد أدهشتني د. نيفين بدفاعها عن «أسلمة علم الاجتماع»، مع أنها دعوة وهمية، ولا تتسم بأي قدر من العلمية! فليست هناك معرفة «إسلامية»، ومعرفة «مسيحية»، ومعرفة «بوذية»! وإلا كان معنى قبول ذلك أن لكل دين معرفته الخاصة، وهذا الزعم يجافي تاريخ العلوم، طبيعية كانت أو اجتماعية. وهي ترفض حكمي على أن مشروع أسلمة علم الاجتماع قد باء بالفشل، وتسأل ما هو معيار الفشل؟ وأجيب إن محصّلة هذا المشروع صفر! بمعنى أنه ليس هناك أي إنتاج علمي صدر عن هذا المشروع ويتفق مع

الشروط العلمية، بل إن أصحاب المشروع أنفسهم، وعلى رأسهم طه جابر العلواني، مدير مركز الأبحاث الإسلامية في واشنطن، اعترف علناً ذات مرة بفشل المشروع.

أقول هذا بكل يقين، لأنني اطلعت على الوثائق الأصلية للمشروع، وتابعت خطواته التنفيذية إلى أن أعلن فشله، وشاركت في ندوة عقدت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة، عرضت فيها نتائج مشروع بحثي كبير عن العلاقات الدولية في الإسلام، ولم يسفر عن نظرية «إسلامية»، وإنما كان محض سرد لوقائع العلاقات الدولية بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول. وقد شاركت في هذه الندوة، ووجهت فيها النقد الصريح إلى مشروع أسلمة المعرفة، لكونه محض مشروع أيديولوجي يفتقر إلى أبسط قواعد التفكير العلمي، وكان ذلك في حضور طه جابر العلواني مؤسس المشروع.

الفصل الثالث

الأيديولوجي والمعرفي
في تحقيقات التراث العربي وقراءاته(*)

رضوان السيد(**)

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠)، ص ١٠٤ ـ ١٢٨.

(**) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، ومدير المعهد العالي للدراسات الإسلامية في لبنان.

أولاً: تحقيقات التراث العربي

١ ـ التاريخانية والنهضوية وتحقيق النصوص العربية المخطوطة

بدأ تحقيق النصوص العربية القديمة بالمعنى الذي صار متعارَفاً عليه ـ منذ الرُبع الأول من القرن العشرين ـ في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وكان الناشرون أو المحقّقون جمهرةً من أساتذة الجامعات الأوروبية، من المعْنيين بالنصوص القديمة العبرية والآرامية والسريانية والعربية والفارسية. وعندما أتحدث عن فن التحقيق الذي صار مُتعارَفاً عليه، فَلِكَي لا أَنفي الاهتمامات الأوروبية بالتراث العربي قبل القرن التاسع عشر. فقد نشر علماءُ الكلاسيكيات الأوروبيون نصوصاً عربيةً منذ القرن السادس عشر. لكنهم وقتَها كانوا يعملون في سياقاتٍ أخرى، تتصلُ من جهةٍ بالكتاب المقدَّس بقسميه: العهد القديم، والعهد الجديد، كما تتصلُ بالنصوص العربية المترجَمة إلى العبرية واللاتينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وهي نصوصٌ طبيةٌ وفلْسفيةٌ ورياضية. وقد صارت هاتان المرحلتان أو الثلاث مراحل منذ مدةٍ طويلةٍ من ضمن بحوث تاريخ الفكر لعلائق الإسلام بالغرب، وللوساطة العربية والإسلامية بين اليونان القديمة وأوروبا في أواخر العصور الوسطى[1].

إنّ ما أتحدثُ عنه، إذن، هو حركةُ نشر النصوص العربية في المرحلة الرابعة، أي في القرن التاسع عشر، التي تمّت في ثلاثة سياقاتٍ جديدة: سياق صعود

(١) قارن بـ: يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين**، نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١)، ص ٥٩ ـ ٧٠، وريتشارد سوذرن، **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**، ترجمة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٧٧ ـ ١٠٩؛ وستفان ليدر، «الاستشراق ونشر التراث العربي: الاتجاهات النهضوية والسياقات الفكرية والثقافية،» **التسامح**، السنة ٢٧ (٢٠٠٩)، ص ٣٩٣ ـ ٤٠٦، وHartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Fruhgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beiruter Texte und Studien; Bd. 42 (Beirut: F. Steiner, 1995).

التاريخانية (Historicism) أو بالألمانية (Historismus)، وسياق النزوع النهضوي الأوروبي (Enlightenment)، والحركة الكبرى للانتشار الأوروبي في العالَم القديم، وبخاصةٍ قارة آسيا. وللنزوع النهضوي والتاريخاني أُصولٌ تعودُ إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، بحسب المؤرّخ الألماني الكبير للتاريخانية مينيكه (Meinecke)[(٢)].

ففي هذين القرنين تبلْورتْ فكرةُ أوروبا، بما يعنيه ذلك من حركةٍ زاخرةٍ ومزدوجة، بثلاثة اتجاهات: الحَفْر والبحث عن الأُصول، وتسخير تلك الأُصول لتحديد معالم أُخرى للحاضر؛ والاندفاع للتغيير في الداخل العلمي والثقافي الأوروبي؛ واقتحام العالَم بغطاءٍ رساليٍّ أو بدون غطاءٍ على الإطلاق. وبالبحث عن الأُصول، صنع ذلك الإحياء للزمانين الإغريقي والروماني، وقائعَ وشخصياتٍ وإمبراطورياتٍ ونصوصاً وصُوَراً مستجدةً بالطبع. وكان ذلك هو المدخلُ الجديدُ إلى الإسلام وحضارته، كما أنه دخل عاملاً مُساعداً في تحديد معالم الحاضر، لأنّ الدولة العثمانية كانت ما تزالُ تحدياً قائماً، إذ علينا أن نتذكَّر أنّ العثمانيين حاصروا فيينا للمرة الأخيرة عام ١٦٨٣. ثم إنّ الاندفاعَ إلى التغيير الثقافي والنهوض الثقافي، الذي اقترن بالانتشار في آسيا من الشرق الأقصى، وإلى الشرق الأوسط، وضع المثقفين الأوروبيين قبل السياسيين في مواجهة العرب والمسلمين في السياق الثالث هذا. ولستُ أزعُمُ هنا أنّ النهضوية والأنوار لهما دوافعُ أو بواعثُ عربية وإسلامية، وكذلك التاريخانية، بل إنّ فكرة النهوض المستندة إلى أُصول كلاسيكية، والفكرة القائلة إنّ معرفة ذاك الماضي الماجد أساسُهُ أو أداتُهُ المعرفةُ التاريخية، وقعتا في أصل الاقتران بين النهوض والتاريخانية. فالنهوضُ يعني من ضمن ما يعني الاستنادَ إلى الأصول الإغريقية والرومانية التي طمستْها المسيحية، والتاريخُ المستندُ إلى النصوص المُحْياة أو المنشورة هو أداةُ تلك الحضارة في تجديد وعيها بذاتها وبالعالَم. وعلى مشارف القرن التاسع عشر كانت الحركة الإنسانوية النهضوية قد جعلت التاريخ علمَ العلوم، ومادتُهُ الفيلولوجيا الكلاسيكية، فاللغات المقارنة: الهندوأوروبية، والساميّة.

ومن ضمن هذين الأصلين الأيديولوجي/النهضوي والفيلولوجي/التاريخاني، أقبل علماءُ الدراسات الساميّة على نشر النصوص العربية، باعتبارها الأساسَ للتعرّف على تلك الحضارة، واستكشاف أُصولها. وكما هو شأنُ التاريخانية، فإنّ

(٢) Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 2 vols. (Berlin: Munchen, 1965), pp. 585-626.

الإقبال أولاً كان على النصوص اللغوية والأدبية والشعرية، فالنصوص التاريخية والجغرافية، والإفادة مما راكمتْهُ المرحلتان الثانية والثالثة في نشر النصوص الدينية. والطريف في هذا السياق ثلاثة أمور: أنّ تلامذة التاريخانية الألمانية والإنكليزية والهولندية، اتجهوا في تعلُّم العربية والإسلام إلى مدرسة اللغات الشرقية التي أنشأتْها الثورةُ الفرنسيةُ في باريس عام ١٧٩٥، فتخرج على يد سلفستر دي ساسي (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨) عشراتُ الطلاب الذين عادوا إلى بلادهم، وصاروا كباراً في نشر النصوص وكتابة الدراسات عنها، وأنّ حركة النشر الواسعة للنصوص العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان من آثارِها تحقيق زُهاء الخمسمئة نصّ بين صغيرٍ وكبير على مدى ستين عاماً تقريباً، وأنّ حركة النشر العلمي أو التحقيق للنصوص العربية القديمة في البلدان العربية والإسلامية، استندت بمجموعها إلى هذا التأسيس الاستشراقي: في الروح والدوافع من جهة، ثم في الأساليب[٣].

٢ ـ العرب والمسلمون وتحقيق التراث

ظهرت المطابعُ الرسميةُ والخاصة في المشرق في الأعمّ الأغلب في القرن التاسع عشر، في القاهرة وبيروت وتونس ودمشق وحلب وبغداد وإسطنبول ومالطا وحيدر آباد. وعندما بدأت تهتمُّ بنشر التراث العربي في سبعينيات القرن التاسع عشر، كانت تستنسخُ النصوصَ التي نشرها المستشرقون في المطابع الأوروبية، مثل بريل في لايدن (هولندا) ولايبزغ وبرلين وباريس وأوكسفورد وكمبردج.

ولدينا اليومَ دراساتٌ شبه إحصائية عن هذه المرحلة وتطوراتها التي امتدت إلى مشارف الحرب العالمية الأُولى. وقد مرّت بثلاث مراحل: مرحلة الاستنساخ البحت لمنشورات المستشرقين دونما عنايةٍ بمقارنة المخطوطات في نُسَخِها المختلفة، وبلا حواشٍ وفهارس. وفي المرحلة الثانية، ظهرت مجموعةٌ من

---

(٣) فوك، المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٩؛ رودي بارت، **الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ص ١٥ ـ ١٨؛ رضوان السيد: «النشر التراثي العربي: الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية،» **التسامح**، السنة ٢٧ (٢٠٠٩)، ص ٣٧٣ ـ ٣٩٢، و**المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ١٢ ـ ١٧. انظر عن منهج دي ساسي وعلائقه بالفيلولوجيا التاريخانية وبالتنوير مع زملائه ومعاصريه: زكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ١٣٠ ـ ١٣٥، و Susanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), pp. 15-28 and 356-366.

المصحِّحين والمحرِّرين في بولاق وحيدر آباد وإسطنبول وبيروت ودمشق، عُنيت بتصحيح النصوص، بحيث تخلو من الأخطاء الظاهرة. وفي هذه المرحلة أيضاً ما اقتصر النشر على ما نشره المستشرقون، بل عمد الناشرون إلى طبع مئات النصوص من مخطوطاتٍ بالخزائن ودور الكتب التي أنشأها المستشرقون الذين جاؤوا مع المستعمرين، وكانوا يعودون أحياناً إلى أكثر من نُسْخةٍ للكتاب المخطوط. وفي المرحلة الثالثة، أي الثلث الأول من القرن العشرين، ظهر ما يُشبه الوعي أو الانبعاث القومي والإسلامي، وتجلَّى في اختيار النصوص التي يُرادُ نَشْرُها، ومقارنة النُسَخ المخطوطة، وكتابة المقدمات، ووضع بعض الفهارس[٤].

عرفت هذه المرحلةُ (الثلث الأول من القرن العشرين)، وعياً عربياً من جانب نخبةٍ صغيرةٍ بأبعاد المشروع النهضوي الأوروبي ودور النصوص التراثية الكلاسيكية وتوظيفاتها فيه، وما يمكن أن تؤدّي فيه النصوص العربية القديمةُ من إسهامٍ في اجتراح وعيٍ ذاتي لمشروعٍ ثقافي عربي إسلامي. وقد تفاعلت النُخَبُ العربيَّةُ والإسلاميةُ مع هذا المشروع بثلاث طرائق: (١) إقامة تواصُل مع المستشرقين، وحضور مؤتمراتهم، وتبادُل إلقاء المُحاضرات معهم فيها، والتراسُل للاستعلام عن نُسَخ المخطوطات القديمة، واستدعاء عددٍ منهم للتدريس في الجامعات والمعاهد الوليدة؛ (٢) نشر نصوص فيلولوجية وتاريخية وفقهية تخدمُ في النهوض، شأنَ ما فعله محمد كُرد علي عندما نشر رسائلَ ابن المقفَّع، وشأنَ ما فعله محمد عبده من نشرٍ لـ **المخصَّص** لابن سيده، و**نهج البلاغة**، أو تشجيع على نشر نصوصٍ مُفيدةٍ في عمليات الإصلاح، مثل إعادة نشر كتاب **المُوافقات** للشاطبي عام ١٩١١، بعد أن كان قد نُشر نشرةً غير علمية في مطبعة الدولة بتونس عام ١٨٨٤؛ (٣) البناءُ على النشرات الأوروبية للنصوص في عمليات توليدٍ لنصوصٍ جديدةٍ تمثّل تطلعات الحاضر النهضوية والتعليمية، مثل قاموس **محيط المحيط** لبطرس البستاني الذي تبادل بشأنه مُراسلاتٍ مع المستشرقين. وقد اتّهم كلٌّ من الشدياق واليازجي البستاني بأنه أخذ مادة **المحيط** من المعجم العربي/اللاتيني الذي ألَّفه فلوغل (Flugel)، بينما رأى أوغست فيشر ـ في رسالة إلى

(٤) محمود محمد الطناحي، «أوائل المطبوعات العربية في مصر،» ص ٣٣٥ ـ ٤٣٨، وصلاح الدين المنجد، «منهج نشر التراث في أوائل القرن الرابع عشر الهجري،» ص ٣٣٧ ـ ٣٥٢، ورقتان قدّمتا إلى: **تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر** (ندوة) (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٨٦)، وصلاح الدين المنجد، **الاستشراق الألماني** (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٣)، ص ١١ ـ ١٣.

البستاني ناقلاً عن أُستاذه فلايشر ـ أنه كما أفاد العربُ من المستشرقين طرائقَ تحقيق النصوص ونشْرها، فإنهم بدأوا بالإسهام في التجديد التراثي بأنفُسهم، وصار على المستشرقين أن يستفيدوا منهم(٥)! ومعروفٌ أنّ عدة معاجم وقواميس ودوائر للمعارف جرى وضعُها في الربُع الأخير من القرن التاسع عشر، ومطالع القرن العشرين، كانت تستند في فكرتها وتنفيذها ورؤاها للعالم إلى الموروث النهضوي الأوروبي والتاريخانية. وقد بلغ الأمر برفيق العظم وجرجي زيدان، أن أقبلا على كتابة تواريخ للتمدن العربي والإسلامي، في الوقت الذي كان فيه سليمان البستاني مُكبّاً على ترجمة **الألياذة** لهوميروس مع دراسةٍ تقديمية ٍ كاشفة، شأنَ ما فعله أحمد لطفي السيّد وطه حسين بعد عقدين مع بعض كتب أرسطو التي ترجماها عن الفرنسية، دخولاً في الهمّ النهضويّ ذاته(٦).

اعتبرتُ الثُلُثَ الأول من القرن العشرين، إذن، مرحلةَ البدايات في النشر العلمي للنصوص التراثية العربية. وقد اقترنت بوعي نهضويٍّ، وتوجُّهٍ إلى اجتراح مشروع ثقافيٍّ عربيٍّ يشكّل التُراث ونصوصُهُ أحَد أركان ذلك المشروع بمعنيين أو شكلين: نشر النصوص العربية القديمة باختيارات معيَّنةٍ وذات دلالة من جهة، والمعنى أو الشكل الآخَر كتابة الدراسات أو توليد التواريخ والأدبيات استناداً إليها، مستعينين بالمناهج الغربية، ومستعيرين أحياناً الإشكاليات ذاتها التي كانت متداوَلةً في الغرب.

وأُريدُ في هذا السياق الإشارةَ إلى المرحلة الثانية من مراحل نشر التراث العربي من جانب العرب (والمسلمين) في القرن العشرين، وأُسمّيها: المرحلة الأكاديمية. وقد استمر فيها المشروع الثقافي وتبلْور، وتحوَّل العمل النشري للتراث إلى عملٍ مؤسَّسي. وقد بزغت هذه المرحلةُ في دار الكتب الخديوية بمصر، حين

---

(٥) قارن بـ: يوسف قزما خوري، **المعلِّم بطرس البستاني (١٨٣٩ ـ ١٨٨٣)** (عمّان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، ١٩٥٥)، ص ٨٠ ـ ٩٤.

(٦) عن رفيق العظم وآثاره، انظر: فهمي جدعان، **أُسُس التقدم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٣٨٤ ـ ٣٩٠، وعن محمد كرد علي وآثاره؛ ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢؛ وعن جرجي زيدان قارن بـ: جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٣ ج (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٥٨)؛ قارن بـ تلك الفترة في نشر التراث والتعلُّم من المستشرقين في: السيد، «النشر التراثي العربي: الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية،» ص ٣٨٦ على الخصوص، وللمستشرق الألماني برغشتراسر محاضرات ألقاها بالجامعة المصرية في مطلع الثلاثينيات عن التحقيق ونشر التراث؛ انظر: **أصول نقد النصوص ونشر الكتب: محاضرات المستشرق الألماني برغشتراسر بكلية الآداب سنة ١٩٣١**، إعداد محمد حمدي البكري (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٩).

أنشات القسم الأدبيَّ ونشرت فيه نصوصاً عظيمةً، نشراتٍ ما تزالُ نموذجيةً حتّى اليوم، مثل **كتاب الأغاني**، وكتاب **صُبْح الأعشى** و**النجوم الزاهرة**، وبعض دواوين الشعر العربي القديم. وهناك محققون كبارٌ يمكن اعتبارُهُم من رواد هذا الاتجاه، مثل أحمد زكي باشا وأحمد تيمور باشا. وجاء بعدهم بارزون من ورثة أو حَمَلة هذا الاتّجاه، مثل أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون، وعبد العزيز الميمني ومحمد يوسف من الهند، وغيرهم. وعندما أنشأت دار الكتب المصرية في خمسينيات القرن العشرين قسماً لتحقيق المخطوطات، وأنشأ أحمد أمين وأدارَ مؤسَّسةً للنشر والتأليف والترجمة، صار المحققون والدارسون المنتجون فيهما في الأعمّ الأغلب من خريجي الجامعة المصرية أو جامعة القاهرة. وبذلك نُطِلُّ على القناة المؤسَّسية الأُخرى لنشر التراث بتوسُّعٍ وبطرائق علمية. وقد بدأ إنتاجُ أساتذة الجامعة المصرية (جامعة القاهرة في ما بعدُ) في مجال نشر التراث، ثم الدراسات حوله واستناداً إليه، في الثلاثينيات من القرن الماضي. وبعد الجامعة المصرية، ظهر مجمع اللغة العربية في دمشق، وبدأت نشراتُه للنصوص التُراثية إنما ذات الطابع اللُّغوي والفيلولوجي على الخصوص[٧].

وقد تميّزت بداياتُ هذه المرحلة المؤسَّسية والأكاديمية بالاتّصال الوثيق بين المستشرقين الألمان والإيطاليين والفرنسيين والبريطانيين من جهة، وأساتذة الجامعة المصرية وطُلاّبها من جهةٍ أُخرى. فعلى مدى ثلاثة عقود زار الجامعةَ المصرية ودرّس فيها عشراتُ المستشرقين الأجانب، وكانوا بذلك يَصِلون بين مواطن نشر النصوص وتحقيقها وفهرستها، والبيئات الجديدة في الجامعة ودار الكتب. وكان بعضُ علماء مصر والشام يحضُرون مؤتمرات المستشرقين منذ أواخر القرن التاسع عشر، أمّا في الثلث الأول من القرن العشرين؛ فإنّ ذلك الحضور ازداد انتظاماً، وترابطت إلى حدٍّ كبيرٍ مواطن وجود المخطوطات بين القاهرة وإسطنبول والقاهرة ودمشق. وسافر طلابٌ كثيرون بمنَح من الجامعة المصرية للدراسة في الغرب الأوروبي. ثم إنّ بعض المستشرقين الّذين تردَّدوا على مصر أقبلوا على نشر المخطوطات التي حقّقوها في المطابع المصرية. وكانت هناك شراكةٌ بين المستشرقين وعلماء مجمع اللغة العربية في القيام على مشروع «المعجم الكبير» للغة العربية. وكما كان محمد كُرد علي في مجمع اللغة العربية بدمشق رمزاً

---

(٧) قارن بـ: السيد، «النشر التراثي العربي: الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية،» ص ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

للتَواصُل والنشر والإنتاج الثقافي بين الشام ومصر والغرب، فإنّ طه حسين وأبناءَ جيله وتلامذته أدوا الدور ذاته بالوعي والفعل وبفعاليةٍ أكبر، وذلك في مجالين: مجال إدراك أبعاد التاريخانية الإنسانوية الأوروبية من جهة، وفي مجال النشر التُراثي والإنتاج النهضوي، انطلاقاً من ذاك الوعي والإدراك والتصرف من جهةٍ أُخرى. فطه حسين وأحمد لطفي السيد وأحمد أمين وعبد الوهّاب عزّام وإبراهيم مدكور عملوا على الكلاسيكيات، وثبّتوها في البرامج الجامعية، كما أقبل تلامذتهم الذين وفدوا من مصر وسورية وفلسطين والعراق والمغرب، على نشر النصوص التراثية اللغوية والأدبية والفلسفية والتاريخية؛ وذلك بحسب المناهج والطرائق التي تعلَّموها من المستشرقين وطوَّروها وأصلحوها وأضافوا إليها، كما كتبوا دراساتٍ كثيرةً في التاريخ اللغوي والأدبي والفلسفي والفكري للعرب والإسلام، بحيث نافست نشراتهم وبحوثُهُم نشرات ودراسات أساتذتهم ومُعاصريهم من المستشرقين أو تجاوزتْها[٨].

وهكذا، فإذا كان الشيخ محمد عبده ومدرسته رمزاً للوعي النهضوي المقترن بنشر المخطوطات، والاهتمام بأصول المدنية (= الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية)، في مطالع القرن العشرين، فإنّ طه حسين ومُعاصريه وتلامذته هم رموز المرحلة الثانية في نشر النصوص، وكتابة الدراسات حولها. وقد بلغت تلك المرحلةُ ذورتَها في الأربعينيات والخمسينيات، وكان من أقطابها د. شوقي ضيف في مجال تاريخ الأدب والدرس الأدبي، وأ. أحمد أمين، ود. عبد الرحمن بدوي في مجالي نشر النصوص التراثية الفلسفية والكلامية، ونشر المؤلّفات في التاريخ الفكري أو الثقافي ذات الهمّ النهضوي والإنسانوي في الوقت نفسِه[٩]. وإذا

---

(٨) انظر مثلاً: جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨)، ومصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٩١١)؛ طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: دار النهار للنشر، ١٩٩٦). وكان لويس شيخو قد نشر في الفترة نفسها تاريخاً للآداب العربية في القرن التاسع عشر، وانظر الآن عملاً جديداً عن علائق الأطروحات العربية في تلك الحقبة بأُطروحات المستشرقين: سمر مجاعص، **رينان ونظرية الشكّ في الشعر الجاهلي: ريادةٌ مغيَّبةٌ واقتباساتٌ بين مزدوجين** (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٩).

(٩) كان عبد الرحمن بدوي واعياً بأصول المنهج التاريخاني وفلسفته وأبعاده؛ ولذلك قام بترجمة رؤى تاريخية أو في التاريخ لكانط وديكارت وبول فاليري إلى جانب ترجمته لنصوص لانجلوا وسينوبوس وباول ماس، في: شارل فيكتور [لانجلوا] و(شارل) سينوبوس؛ نقد النص تأليف بول ماس؛ **التاريخ العام** تأليف إمانويل كنت، **النقد التاريخي: يشمل المدخل إلى الدراسات التاريخية**، ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣).

أضفنا إلى ذلك إنشاءَ معهد المخطوطات العربية ضمن الإدارة الثقافية للجامعة العربية في أواخر الأربعينيات، لجمع التراث المخطوط، ووضْعه في متناوَل الباحثين، نجدُ أنّ الأكاديميين المصريين وتلامذتهم العرب ـ من طريق الإقبال على نشر نصوص التراث العربي، والكشوف في مجال المخطوطات، والدراسات اللغوية والأدبية والفلسفية والفكرية ـ قد غيَّروا الوعي الأكاديمي في مجال المعرفة بهذا التراث، وفي مجال الكتابة في التاريخ السياسي والأدبي والفكري والفلسفي للأُمّة العربية.

وأُريد التوقُّفَ عند هذه المرحلة التي انتهت في الستينيات، ليس لأنّ نشر المخطوطات قد توقف ـ فقد سال سيلُ النشرات التُراثية في الستينيات، وما يزال على اندفاعاته الهائلة ـ بل لأنّ الوعي تغيّر بحيث ما عاد من الممكن الحديث عن استمراريةٍ في الطرائق، بل وقع ما هو أهمُّ، وهو الوعْيُ النهضوي أو دخول النشر التُراثي في سياق المشروع الثقافي العربي. ثم إنّ هذه الحوارية التي أوجزْنا الحديثَ عنها بين المعرفي والأَيديولوجي خلال العقود الستة الأُولى من القرن العشرين، انتهت إلى قطيعةٍ مع الغرب من جانب تُراثيات الإحياء الإسلامي من جهة، وإلى اتجاهاتٍ متعددةٍ وأيديولوجية من جانب الأكاديميين العرب في قراءة التُراث العربي وتفسيره أو تأويله، ثم في نقد توظيفاته المُعاصرة، من جهةٍ أُخرى.

ثانياً: قراءات التراث العربي

١ ـ قراءات التُراث ومشروعاته بين الثلاثينيات والستينيات من القرن العشرين

أردتُ في بداية هذا الفصل عن قراءات التُراث العربي انطلاقاً من إشكالية المعرفي والأيديولوجي أن أوضّح طريقتي في معالجة هذه المسألة البالغة الأهمية. فهي من جهة تتناول حقبةً تمتدُّ على مدى ثلاثة عقودٍ بين الثلاثينيات والستينيات من القرن الماضي، ومادتُها أو موضوعُها القراءات والمشاريع الثقافية والنقدية من جانب المفكرين العرب، التي لها علاقةٌ مُباشرةٌ أو غير مباشرة بالنصوص التُراثية المخطوطة أو التي نشروها هُم أو غيرهم. ومن الطبيعي في المرحلة الثانية، أي بين السبعينيات والتسعينيات، وقد تغيرت العلاقةُ بالغرب وبالنتاجات الاستشراقية عمّا كانت عليه في ما بين الثلاثينيات والستينيات، أن نتناول بالنظر أيضاً هذه

المسألة، أي تغيُّر الموقف من الاستشراق، تبعاً لتغير العلاقة بالغرب، بعد الذي قدّمْناهُ عن العلائق الوثيقة التي كانت قائمةً بين الأكاديميين المعنيين بالنشر التُراثي والدراسات التراثية بالمستشرقين وطرائقهم وعوالمهم الفكرية والتصورية للثقافة والحضارة العربية الإسلامية:

أ ـ أُطروحةُ التاريخ الثقافي

في ما بين مطلع القرن العشرين ونشوب الحرب العالمية الثانية، تكاثرت المشاريع والتصورات والخطط الثقافية التي تستندُ إلى التُراث العربي المنشور في التصورات والمشاريع، أو تستلهمُهُ في استكشاف آفاقٍ وتوليد نصوص. ويمكن أن نذكر منها هنا كتابي جرجي زيدان: **تاريخ التمدُّن الإسلامي**، و**تاريخ آداب اللغة العربية** (١٩١٣ ـ ١٩١٦)، وكتاب طه حسين **فلسفة ابن خلدون**، ثم كتابه **في الشعر الجاهلي**، وفيه نظريته في انتحال الشعر الجاهلي. لكنني أُريدُ هنا أن أختار مشروعاً في التاريخ الثقافي[١٠]. هو كتاب أ. أحمد أمين المتكوّن من ثلاثة أجزاء: **فجر الإسلام، وضُحى الإسلام، وظُهر الإسلام**، لما كان له من أثرٍ بعيدٍ في الأجيال اللاحقة من المفكّرين العرب والمسلمين، ولأنه يستوفي الشرط الذي وضعْناه، وهو الاستنادُ المباشرُ أو غير المباشر إلى المصادر التُراثية العربية القديمة. أما المشروعُ الآخَرُ الذي تلا مشروعَ أحمد أمين، وأثّر تأثيراً كبيراً في الحياة العقلية أو الفكرية أو الفلسفية، فهو مشروع الشيخ مصطفى عبد الرازق لإعادة ترتيب الأولويات الأصالية ضمن علوم الدين وكلامياتها في الحضارة الإسلامية الوسيطة. وإذا كان المشروعُ الأولُ تاريخاً ثقافياً بالفعل، فإنّ المشروع الثاني يحمل فكرةً وهّماً أو تصوراً مختلفاً يُعنى بمسألةٍ جديدةٍ وقتها، وهي مواطنُ «الأصالة والإبداع» في الفلسفة والحضارة، وفي استقلاليةٍ عن اليونان، كما عن الحضارة الأوروبية الشاسعة الآفاق والمُستولية آنذاك (الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين) على المجال العالمي، وعلى الأرض والإنسان في العالم الإسلامي.

كان أحمد أمين عندما كتب هذا الكتاب/المشروع، أُستاذاً في كلية الآداب

(١٠) عن ظهور فكرة التأريخ الثقافي للإسلام في الاستشراق الألماني، انظر: Josef van Ess, «From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte,» in: Malcolm H. Kerr, ed., *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* (Malibu, CA: Undena, 1982), pp. 27-52, and Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*, pp. 361-366.

بجامعة فؤاد الأول. وقد قال زميلُهُ طه حسين في التقديم للكتاب[11] (عام ١٩٢٨) إنّ السلسلة التي يقدِّمُ بها لزميله أحمد أمين هي جزءٌ من مشروعٍ كبيرٍ وخطير، اتفق عليه الرجل مع زميليه عبد الحميد العبّادي، لكتابة التاريخ السياسي للأُمّة، وأحمد أمين لكتابة تاريخ «الحياة العقلية»، وهو ـ أي طه حسين ـ لكتابة تاريخ الحياة الأدبية.

والفكرةُ للتأريخ العقلي أو الفكري أو الثقافي لأُمةٍ من الأُمم أوروبية الأصل، كما يقول طه حسين، بيد أنّ مصادرها التنفيذية في حالة الأمة العربية والإسلامية وحضارتها، عربيةٌ تُراثيةٌ بالطبع. وميزةُ أحمد أمين أنه يعرفُ المصادر التُراثية معرفةً وثيقةً، وقد أتقن الثقافة الأوروبية ومناهجها إتْقاناً يشهدُ له بعلوّ الكعْب فيها. ومن اجتماع هذين العنصرين أو المقوّمين ظهرت السلسلةُ بجزأيها: **فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، اللذين قرأهما طه حسين مخطوطَين عام ١٩٢٨، ثم أضاف المؤلّف أحمد أمين إليهما الجزءَ الثالث، وهو **ظُهر الإسلام**. في **فجر الإسلام** أنشأ أحمد أمين باباً للعرب في جاهليتهم من النواحي الجغرافية (جغرافية الجزيرة) والتاريخية، والدينية والأدبية، اعتمد فيه على عدة مصادر، مثل: **كتاب الأغاني** و**العقد الفريد** و**تاريخ الطبري**، لكنه عندما ذكر مراجعه العامة في نهاية الباب أضاف **دائرة المعارف الإسلامية**، و**دائرة المعارف البريطانية**، وكتاب دي لاسي أوليري عن الجزيرة العربية قبل النبي محمد (ﷺ). والطريف أنّ باب الكتاب الثاني عن الإسلام، استند في تبيان أصول الحضارة الجديدة إلى القرآن الكريم، فأكثر من الاستشهاد بآياته المتعلقة بعقائد العرب ومظاهر حياتهم العقلية والمادية، واعتمد السيرة النبوية ـ ثم انطلق بسُرْعةٍ إلى بيان آثار الفتح الإسلامي في تغير التفكير وأساليب الحياة لدى العرب نتيجة الامتزاج بالأُمم الأُخرى (الفرس والروم)، ثم مضى إلى التأثير الحضاري، فذكر المسيحية والديانات الأُخرى وآداب اليونان من خلال الترجمات. ومصادرُهُ في هذه الفصول دوائر المعارف وبعض دراسات المستشرقين. حتى إذا بدأ بذكْر الاتجاهات الفكرية، والعلوم الإسلامية، والفِرَق الدينية، عادت مصادرُهُ تُراثيةً وعربيةً مما نُشر في أوروبا أو في مصر.

---

(١١) انظر: أحمد أمين: **فجر الإسلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٩) و**ضحى الإسلام**، ط ٢، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، و**ظهر الإسلام: بحث في الحياة الاجتماعية والحركات العلمية والأدبية والفرق الدينية منذ العصر العباسي الثاني حتى العصور المتأخرة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧).

وفي هذا الصدد، ظلَّ كتاب **الملل والنحل** للشهرستاني رفيقَه الدائم إلى نهايات **فجر الإسلام** و**ضحى الإسلام**. وقد اشتهر من أجزاء الكتاب الثلاثة، الجزء الثاني الذي سمّاه **ضحى الإسلام**، كما هو معروف. وهو «يبحثُ في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة والحركات العلمية والفِرَق الدينية في العصر العباسي الأول». والمُلاحَظُ أنّ الفصولَ التي كتبها أحمد أمين عن الاتجاهات الفقهية والمذاهب، وعن الفِرَق الإسلامية، وبخاصةٍ المعتزلة، كانت جديدةً يومَها، وما خرج فيها على ما ورد في الكتب الكلاسيكية الإسلامية، لكنه أعاد ترتيب المعلومات وتنظيمها، بحيث بدت منطقيةً في السياقات التي وردتْ فيها. وما أهمل الجوانب اللغوية والأدبية في الحضارة المتكوِّنة، لكنها جاءت بحيث تخدم غرضَهُ الأصليَّ في التأريخ للحياة العقلية، لأنّ طه حسين زميله كان من المفروض أن يكتب التاريخ الأدبي للعرب. أمّا ثالثُ الأجزاء، وهو **ظُهر الإسلام**، فقد عُني بالحياة العقلية تلك حتى القرن الثامن الهجري. والمُلاحَظُ أنه في **ضُحى الإسلام** و**ظُهر الإسلام**، تخلّى عن ذكر مراجعه الإضافية في آخِر الأبواب. إذ استتبَّ له الأمر من ضمن المصادر التُراثية العربية التي كانت في مُتناوَل يده. وختم كتابَهُ **ظُهر الإسلام**، وكأنما على سبيل التبرُّك بالترجمة لابن خلدون، الذي كان زميلُهُ طه حسين قد كتب عنه في أُطروحته الأولى للدكتوراه.

وما ذكر أحمد أمين، في هذا الكتاب المدرسي الممتاز، أيّاً من كتب ومؤلَّفات التمدن الإسلامي السابقة على تأليفه، وكتاب جرجي زيدان على الخصوص. وزيدان أكثر تفصيلاً ومعرفةً في كتابيه في الحديث عن التاريخ العربي القديم. لكنّ أحمد أمين حاول أن يكون تفصيلياً في المسائل الأدبية والشعرية. وربما لم يرجع أمين إلى زيدان لاختلاف الفكرة بين الرجلين. فقد كان زيدان يكتب كتاباً في نشوء «المدنية الإسلامية» ومجريات وقوانين وتنظيمات ذلك النشوء، بينما التزم أحمد أمين بكتابة التاريخ العقلي أو الثقافي للإسلام وحضارته. وفي حين أُقدّر أنّ أحمد أمين تأثر بزيدان في ما يتعلق بعصور العرب القدماء، والجاهلية الثانية؛ فإنه ما اتّبع خطة زيدان في الأزمنة الإسلامية.

بيد أنَّ ذلك لا يبرّر إهمالَهُ للمؤسَّسات وللدولة وتنظيماتها، إلا إذا كان قد اعتبر ذلك من التاريخ السياسي، وتركه لزميله عبد الحميد العبّادي. ثم إنّ عنايته بالمعتزلة في **فجر الإسلام** و**ضُحى الإسلام** كبيرة، ولا يُقاربهما ما كتبه عن أهل السنّة في ثالث أجزاء الكتاب. لكنه ربما اعتبر حديثه الطويل عن المذاهب الفقهية، وعن المدارس، وعن التصوف، جزءاً من العناية العامة بأهل السنّة.

ويوضّح ذلك أو يدلُّ عليه أنه كما صنع مع المعتزلة، صنع مع الشيعة، عندما عاد إلى معالجة التطورات التي طرأت على فِرَقِهِمْ وأفكارهم في **ظُهر الإسلام** في القرون اللاحقة على القرن الرابع. فالفكرةُ القارّةُ عنده أنّ أهل السنّة هم الإسلام، وأنّ الآخَرين فِرَق. ومع ذلك، فإنّ الاهتمام بالمعتزلة يظلُّ بارزاً وغالباً، وهو الأَمْرُ الذي مَيَّزَ بحوث النهضويين والإصلاحيين وتلامذتهم في تقدير العقلانية الإسلامية، واعتبار المعتزلة والفلاسفة، أبطالَها البارزين. وليس هناك الكثير الذي يُشيرُ إلى معرفة أحمد أمين ببحوث المستشرقين في المجالات الفلسفية والكلامية، وبخاصةٍ أنه ينبغي أن يكون قد عرف المستشرق السويدي نيبرغ، الذي طبع في القاهرة عام ١٩٢٥ كتاب **الانتصار** لأبي الحُسين الخياط المعتزلي، كما أنّ بعضَ هؤلاء كان يُدرّس وقتَها في الجامعة المصرية. فالمناخ العامُّ للكتاب في سائر أجزائه يُشبه بحوث المستشرقين المُتداوَلة في الفكرة والمنزع، لكنْ لا يمكن الإشارةُ إلى هذا الكتاب أو ذاك من كتبهم باعتباره ظاهر التأثير، شأنَ كتاب زميله طه حسين **في الشعر الجاهلي**(١٢).

وهكذا، فإنّ أحمد أمين وضع خُطاطةً مدرسيةً للتاريخ الثقافي للإسلام أو تاريخ الثقافة الإسلامية، ظلّت مؤثّرةً على مدى نصف قرنٍ وأكثر في كتابات الدارسين، وإن لم يشيروا في الأكثر إلى ذلك. وما أنجز طه حسين ما وعد به من كتابة تاريخ أدبيٍّ للعرب، لكنّ تلميذه شوقي ضيف أنجز ذلك في سلسلته المشهورة. والأمر كذلك مع عبد الحميد العبّادي الذي لم يكتب التاريخ السياسي الذي وعد به، لكنّ تلميذه حسن إبراهيم حسن قام بذلك في ما بعد.

ب ـ مقولةُ الأصالة والإبداع

قدّرْتُ في كتابي عن **المستشرقين الألمان** (عام ٢٠٠٧) أنّ بحوثَ المستشرقين عن المصادر الكلاسيكية للفكر الفلسفي والعلمي العربي، وبخاصةٍ بحوث ماكس مايرهوف وباول كراوس، اللذين كانا مقيمين ويعملان في البحوث العلمية والفلسفية من القاهرة، كانت بين أسباب ردود الفعل، في أوساط الأكاديميين المصريين ورجال الدين، بشأن الأصالة والإبداع في التفكير العقلي والفلسفي العربي

(١٢) قارن بـ: عبد الرحمن بدوي، **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ويحيى الجبوري، **المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشكّ والتوثيق** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧).

والإسلامي[١٣]. وقد لاحظْتُ أنّ أحمد أمين وطه حسين، لا يملكان نظرةً سلبيةً إلى بحوث المستشرقين، وإن ردُّوا على بعض أُطروحاتهم. لكنّ الرجلين ـ وبخاصةٍ أحمد أمين ـ شديدا الوعي بالاستقلالية الفكرية، وبعظمة الحضارة الإسلامية، ولا يغيّر شيئاً الاعتراف بالتأثيرات الكلاسيكية والمسيحية في تلك الحضارة. وعلى أيِّ حال، فإنّ الشيخ مصطفى عبد الرازق، شقيق علي عبد الرازق، صاحب **الإسلام وأصول الحكم**، الذي صار شيخاً للأزهر في الأربعينيات من القرن العشرين، وكان قد انضمّ في الثلاثينيات إلى أحمد أمين وطه حسين في كلية الآداب، وصار يدرّس الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية، خرج على طلابه في أَماليه في الجامعة، ثم في كتبه ومحاضراته، في مطلع الأربعينيات بأُطروحةٍ مفادُها أنّ الأصالة الإسلامية في العلوم (العقلية) تتجلَّ تدريجياً على النحو التالي في: نتاجات علماء أُصول الفقه، الأكثر أصالةً في مناهجهم وأعمالهم التقعيدية، ثم علماء الكلام، ثم الصوفية ـ وأخيراً المعروفين في أعمال تحت اسم فلاسفة الإسلام، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رُشْد. ومعنى الأصالة عنده عدمُ الاستناد إلى مصادر خارجية أو واردة أو كلاسيكية، وإنتاج منظومات فكرية ذات روح إسلامية. وقد صرَّح عبد الرازق بذلك بشكلٍ متكررٍ وعام، ثم اندفع تلامذتُهُ من أمثال علي سامي النشار ومحمود قاسم وأبي العلا عفيفي ومصطفى حلمي. . . وعبد الرحمن بدوي، منتصرين في أُطروحاتهم وكتاباتهم لهذا التيار أو ذاك، استناداً إلى القرب من الأصالة أو الابتعاد عنها واللجوء إلى المصادر الكلاسيكية.

وفي حين حسم محمود قاسم أمره لصالح عقلانية وإبداعية ابن رشد، ثم المعتزلة، ذهب النشار إلى الإشادة بعظمة الوسطية الأشعرية، وأبو العلا عفيفي، إلى الاهتمام بالعرفان الصوفي. أمّا بدوي، الذي شارك في بدايات النقاش بقوة، فقد بدا حتى الثمانينيات مفتوناً بعلائق التناصّ بين العرب واليونان، والعرب والألمان. وانطلق في دوّامة الترجمات إلى العربية، وأبعادها التحررية والإنسانوية والزندقية. ويملك أ. بدوي موقفاً ملتبساً ـ رغم ترجماته للمستشرقين ـ من بحوث مايرهوف (من الإسكندرية إلى بغداد)، وباول كراوس (عن محمد بن زكريا الرازي)، ونيبرغ (عن ابن الراوندي). ولا شكّ في أنّ أُطروحة الشيخ عبد الرازق، دفعت باتجاه إنتاج غزيرٍ في شتّى الاتّجاهات. لكنّ الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، شهدت، لأسبابٍ مختلفةٍ، تطوراتٍ جديدةً ـ بدافعٍ مستحثٍّ من

(١٣) السيد، **المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر**، ص ٧٢ ـ ٧٤.

أُطروحة الأصالة والاستقلال ـ أفْضت إلى قطيعةٍ مع الاستشراق بكافة أشكاله، كما ظهر ذلك في الأَوساط الأكاديمية من خلال كتاب محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي** (١٩٥٩)[١٤]، وكما ظهر من قبل في أُطروحة محمد محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي الحديث** (١٩٥٦). وهكذا، فإذا كان كتاب أحمد أمين **فجر الإسلام وضُحاه وظُهره** قد أرسى ـ استناداً إلى المصادر التراثية والمنهج الأوروبي ـ تقليداً في التاريخ الثقافي، فإنّ أُطروحة مصطفى عبد الرازق ـ ومن حيث قصد أو لم يقصِد ـ حوَّلت الأصالة في المجال الأكاديمي إلى موضوعٍ صار هو قُطْب الدائرة في حقبة صعود الأُصوليات الإسلامية.

ففي المجال الأكاديمي، تكاثرت النشرات للنصوص التُراثية ذات الدلالة الخاصّة (أو الإبداعية لدى غير الإسلاميين)، كما تكاثرت الدراساتُ عن الأُصول الإسلامية والعربية الخالصة للعلوم والآداب وسائر مناحي المعارف. والمسافةُ قصيرةٌ بين الإبداع الخالص، والصبغة الإلهية لشتّى المسائل والأُمور، كما يذهب إلى ذلك الأصاليون الإسلاميون. إنما كيف يمكن الحكم على هذه المرحلة من حيث العلاقةُ بالتراث وقراءاته؟ لا شكّ في أنّ فكرة التاريخ الثقافي ومناهجه هي فكرةٌ أوروبية. لكنّ المصادر ظلّت تُراثيةً عربيةً، وبعضُها مما نشره المستشرقون، والبعض الآخَر ـ وبخاصةٍ في الشعر والأدب ـ كان أساتذة الجامعة المصرية وقتَها قد أقبلوا على نشره استجابةً للدواعي النهضوية والتجديد الواقع في أصل الاهتمام بالتاريخ الثقافي.

لكنْ مع ظهور فكرة الأصالة والإبداع، استدعى الأمر ترتيباً آخَر للأَولويات، فصار البحث عن الأُصول بالتدريج ليس من أجل التأسيس الجديد؛ وإنما من أجل إثبات الاستقلالية عن اليونان والمسيحيين واليهود. . . والمستشرقين. وهكذا تطورت الخصوصية المجالية[١٥] لدى أحمد أمين وزملائه إلى سيرٍ من جانب

---

(١٤) قارن بـ: رضوان السيد، «ما وراء «التبشير والاستعمار»: ملاحظات حول النقد العربي للاستشراق،» في: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٢٣ ـ ٣٣٧، و E. Rudolph, *Westlichte Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik* (Berlin: [n. pb.], 1991).

(١٥) عن هذه الظاهرة، انظر: Charles D. Smith, «The Crisis of Orientation: The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's,» *International Journal of Middle East Studies* (IJMES), vol. 4 (1973), pp. 382-420.

آخرين من الجيل اللاحق باتّجاه القطيعة خلال العقدين اللاحقين. وكان «التأصيل» بالذات أو الدوران حول الذات مدخلاً إلى الدوغمائي على حساب المعرفي بدرجاتٍ متفاوتةٍ منذ الستينيات. بيد أنّ مدرسة التأصيليين شيء، والنقد الأيديولوجي والإيبيستيمولوجي والتاريخي لدى أكاديميي الستينيات والسبعينيات شيء آخر، وهو ما سنبحثُهُ في الفقرة التالية.

٢ ـ الاقتران والافتراق بين الأيديولوجي والمعرفي في قراءات التراث (١٩٥٩ ـ ١٩٩٣)

شهد عقد الستينيات في الوطن العربي والعالمَ الإسلامي صراعاتٍ عنيفةً على كلّ المستويات. فعلى المستوى الاستراتيجي كانت الحربُ الباردةُ بين الجبَّارين مشتعلةَ الأُوار، وترتّبت عليها استقطاباتٌ لصالح هذا القطب أو ذاك في الوطن العربي والعالمَ الإسلامي. وعلى المستوى السياسي العربي، ظهر معسكران، تحالف أحدُهُما مع الولايات المتحدة، وتحالف الآخَر مع الاتحاد السوفياتي. ولا يمكنُ بالطبع في المجال الثقافي بالذات تفسير أمر الافتراقات والصراعات على القدْر نفسه من البساطة، أي إلى فكر رجعي وآخَر تقدمي، الرجعي مع الولايات المتحدة، والتقدمي مع الاتحاد السوفياتي، رغم أنّ السياسيين في المعسكرين، ومعهم الماركسيون الشعبويون أو الحرفيون، رغبوا في تفسير الأمر على هذا النحو. فالإسلاميون (وقد صاروا فريقين: الإخوان والسلفيين)، أقبلوا على إنجاز قطيعةٍ مع الغرب كُلِّه، رأسماليِّيه واشتراكيِّيه، في الوقت الذي بدأت فيه معارضتُهم للأنظمة السياسية (التقدمية) تتبلور وتتعمَّق. وفي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي نُشِرَ طوفانٌ من النصوص التُراثية التي استخدمها الإسلاميون في بناء نظامهم الفكري الجديد، ومن الطبيعي أن يكونَ التأصيلُ هذا لديهم سيِّد الموقف. لكنْ حتى لدى الإسلاميين الحركيين، وقد ظهر نظامُهُمُ العامُّ للحاكمية والاقتصاد الإسلامي، فإنّ التُراث ونصوصه ـ باعتبارها معالم تأصيلية ـ فإنّ تلك النصوصَ ما كانت أساسَ الأُطروحات، وإنما جرى توظيفُها لخدمة النظام المتكوِّن. بيد أنّ نصوص التراث واستخداماتها لدى الإسلاميين الأصاليين من حزبيين وغير حزبيين، وبخاصةٍ نصوص ابن تيمية وابن القيّم وابن كثير، تحتاجُ إلى دراسةٍ خاصةٍ ما جرتْ بعدُ ـ وبخاصةٍ ما تعلَّق منها بمفارقات الوعي والممارسة أو الوعي الإحيائي المتجدد وعلائقه بالنصّ التُراثي.

إنّ موضوعَ اهتمامنا هنا هو القراءات الأكاديمية وشبه الأكاديمية للنصوص

التُراثية من جانب عدة مفكِّرين عرب اعتبروا بدرجاتٍ متفاوتةٍ أنّ التُراث ـ نصوصاً وتقاليدَ وديناً أحياناً ـ قد صار مشكلةً أو أنه إشكاليةٌ بسبب حضوره القويّ والمستمر في الوعي والواقع والتقليد والممارسة. وهكذا، فقد كان الهمُّ لدى أصحاب المشاريع هؤلاء كباراً وصغاراً استحداث مناهج وطرائق لعقلنة التُراث وتوجيه تأثيراته وتفسيراته بحيث ينقضي ضررُها أو يخفّ، أو أن يُفضي ذلك إلى إبراز الجوانب العقلانية والتقدمية في هذا التُراث، أو أخيراً تفكيك النصّ التراثي في بُناه القارّة وتأثيراته بحيث يتحرر العقلُ العربيُّ أو المُسْلِمُ من أساطير الماضي وأوهامه، لصالح حداثةٍ إيجابيةٍ مُستنيرة. فالفكرةُ لدى هؤلاء جميعاً في الأصل تحليلية ونقدية وتحريرية من المشكلة أو الإشكالية. وقد تفاوتت أساليبُ هؤلاء المفكّرين ـ الذين لم يفطن أحدٌ منهم لمتابعة العودة الجديدة للموروث، نصوصاً وتوظيفات ـ في إنجاز التحرر أو التحرير. فهناك من بنى رؤيةً ذات طابع نظري في فهم التاريخ وموروثه الواعي للتحرر منه. وهناك مَنْ عرض تاريخاً أيديولوجياً للموروث، فكان منه الرجعي والتقدمي عاملاً على تنمية التقدمي ودعمه. وهناك من تابع، على مدى ثلاثين عاماً، القيامَ بعروضٍ لمختلف العلوم الإسلامية ومصادرها ونقدها وإعادة تأويلها، بحيث تخدم قضايا الشعب والحرية. وهناك من عمل من ضمن مشروع واسع على عقلنة «التراث» من طريق تصنيفه في مناهج وتيارات ومدارس، راجياً من وراء ذلك نُصرة الصالح والبُرهاني والمنفتح على ثقافة الحاضر والمستقبل. وهناك أخيراً مَنْ دأب، على مدى أكثر من ثلاثين عاماً أيضاً، على نقد الموروث النصّي والتقليدي وفكفكته، رجاء تحرير الماضي والحاضر من أرثوذكسياته الواعية وغير الواعية.

وما دام الأمر كذلك، أي أنّ النصَّ التُراثي ما كان الأساسَ في هذه الأُطروحة أو تلك أو هذا المَسْعى أو ذاك، فهل تُعتبرُ محاولاتُ ومشروعاتُ المفكرين العرب في ما بين الستينيات والوقت الحاضر قراءاتٍ للتُراث، ما دام غرضُها الخلاصَ منه أو تجنُّب تأثيراته السلْبية أو تحريره وحسْب؟! الذي أراهُ أنّ هؤلاء جميعاً ـ وإن اختلفت درجاتُ رجوعهم المباشر إلى النصوص التُراثية ـ يُعتبرون قُرّاءً مؤوّلين للتراث، من الداخل أو الخارج. وهي قراءاتٌ غرضُها التوظيفُ بالمعنى الأيديولوجي أيضاً. وباستثناء قلةٍ منهم ـ واحد أو اثنين، فإنهم لا يملكون موقفاً سلبياً عاماً من الموروث النصّي أو العُرفي، بل إنما هُمهُم الحاضرُ ووسائلُ تطويره وتحريره من إرغامات السُلطوي الرمزي أو القوة القاهرة. والدليلُ على ذلك الإقبال من جانب معظم هؤلاء على قراءة **مقدمة** ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ) باعتباره

نموذجاً في فهم المجتمع ومعاشه وعلائقه بالسلطات، وطرائق قيام الدول. كما أنه نموذج في اكتشاف قوانين السيرورة والصيرورة التاريخية[16].

أ ـ عبد الله العروي: قراءةُ التاريخ والموروث من أجل التجاوُز والقطيعة

ما كتب العرويُّ نظريةً في التُراث، لكنه أوضح رأيه في مسألة التراث وعقليته وضرورة تجاوُزهما في تاريخ العرب والفكر التاريخي، وفي الأيديولوجيا العربية المُعاصرة، وفي مفهوم العقل. وإشكالية العرويّ في الأساس تتمثّل في حالة العجز التاريخي الذي نحن فيه، واستطلاع سُبُل تجاوُزه والقطيعة مع تُراثياته من طريق اعتناق التاريخانية الماركسية. وقد شرع العروي في البحث عن تمثُّلات الإخفاق التاريخي (السياسي والاقتصادي والثقافي) من خلال استعراض برامج دُعاة التحديث الثلاثة: الشيخ، والليبرالي، والتقني. وهؤلاء هم الذين تسلّموا دفة القرار الفكري في المجتمع العربي. إنّ الشيخ[17]، بحسب تعريفات العروي (وهو يعني بذلك محمد عبده ومشروعه الإصلاحي) هو أحد أقطاب المثلث الفكري في الأيديولوجيا العربية المُعاصرة. وهو لا ينفكُّ يرى التناقُضَ بين الشرق والغرب في إطاره الموروث في الوعي واللاوعي، أي بوصفه نزاعاً بين المسيحية والإسلام. وهذا التفسير يعود إلى طبيعة رجل الدين الوظائفية في مهمته التي يحاول من خلالها الاستنصار الدائم بمناعة إسلامٍ قادرٍ على مواجهة نصرانية الغرب، إذ مهما تنوَّر الشيخ وانفتح فكره، فإنَّ تردُّده سينتهي إلى ما خلصت إليه تجربة محمد عبده، أحد أهمّ رموز الحركة الإصلاحية في الإسلام الحديث، الذي قال إنّ أهمَّ أسباب ضعفنا الإعراض عن الرسالة والتنكُّر لدعوة الإسلام. إنّ الشيخ عبده كان متمسكاً بالمُضيء

(١٦) عن الاهتمام بابن خلدون ودلالاته في الفترة التي نتحدث عنها، انظر: فهمي جدعان، «ابن خلدون في الفكر العربي الحديث،» في: فهمي جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى** (عمّان: دارالشروق، ١٩٨٥)، ص ١٢٣ ـ ١٣٧، وسهيل الحبيب، «في قراءة التراث: راهنية ابن خلدون في مشروع التغيير الحضاري أنموذجاً،» في: سهيل الحبيب، **خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: معالم في مشروع آخر** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠)، ص ٧١ ـ ١٢١. وعن القراءة الماركسية التقليدية للتراث والتي لم أعرِضْها هنا، انظر: توفيق سلوم [وآخرون]، **الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

(١٧) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٣٨ ـ ٤٨، قارن بـ: كمال عبد اللطيف، «من العقل إلى العقلانية: في البرهنة على ضرورة القطيعة مع التراث،» في: بسام الكردي، محرّر، **محاورة فكر عبد الله العروي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٧١ ـ ١٨٠، ونديم نجدي، **أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد وحسن حنفي وعبد الله العروي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥)، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٤.

والإيجابي من الموروث، غير مُدْرِكٍ للفوات التاريخي الكبير. وهذا الموروث لا يتناول النصّ القرآني والعصر الذهبي وحسب، بل يتناول أيضاً المتراكم من الفتاوى والأحكام، والبُنى الكلامية واللاهوتية. وهي جميعاً عوامل وثوابت تتجاهلُ الزمان والمكان. وأمورٌ كهذه في التُراث ما كان يمكن أن تتجاوزَها دعوة محمد عبده البريئة إلى العودة إلى المنابع الأصلية للإسلام. . . ذهاباً منه إلى أنَّ كلَّ أخطاء القرون الماضية وتراجُعاتها إنما كانت نوعاً من سوء الفهم، ذلك أنّ إعجاب الشيخ بحضارة الغرب، كان يقاسُ في ذهنه بما في حضارة الإسلام من عظمةٍ مفقودةٍ نتيجة أخطاء المسلمين. وهكذا، فإنّ التغيير الفعلي يشترط تحولاً جذرياً لا يقدر عليها الشيخ مهما تمادى انفتاحه واتّسع، مثلما أخفق رجل السياسة التحديثي لأنه أراد دغْدغةَ عواطف الجماهير المتدينة بالتحالُف مع الشيخ الإصلاحي، والإصرار الظاهر على تبنّي دعوة الإسلام. وبذلك يلتقي الشيخ مع السياسي في أنّ العلّة هي في الاستعمار العسكري والثقافي معاً. أمّا التقني، أو داعية التقنية، الذي كان أكثر إدراكاً لمسألة التقدم، فإنه فشل في النهاية لأنه تجاهل العوامل والسياقات الثقافية، واعتقد بإمكان بناء تقنيات مُعاصرة في بيئةٍ لا يعرفُ مكوِّناتها جيداً أو أنه يتجاهلُها. وهكذا، فإنّ العروي يعتبر المسألة التُراثية عائقاً حقيقياً في عمليات التقدم، ولا يرى الإمكانيات التوفيقية التي قام بها الإصلاحيون أو السلفيون ـ بحسب تعبير المقاربة ـ ذات جديةٍ أو بقاء. فذهنية محمد عبده أو مرجعيته ذات أبعادٍ كلاميةٍ ومنطقيةٍ موروثة، وهي ذهنيةٌ ترى أنّ العقل عقلٌ للنصّ: «فالعقل هو ما يعقل العقل ويحدُّه. وما يعقل العقل، ويؤسِّسُهُ كعقل هو علمُ المُطْلَق، الذي هوعلمٌ مُطْلَق»[(١٨)].

النصُّ، إذن، في المرجعية السلفية الإصلاحية، مرجعية محمد عبده، يبقى بتعبير العروي: مرآة العقل والكَون معاً. وفي ذلك نفْيٌ للزمان، يجعلُهُ يبقى وفياً للذهنية الكلامية التقليدية، غافلاً أو عاجزاً عن «تعقُّل مقتضيات الزمان». لقد جمع محمد عبده والطاهر بن عاشور وأمثالهما الكثير من معطيات الثقافة الحديثة، لكنهم لم يستوعبوا القطيعة التي بلورتْها الحداثةُ مع الثقافات الوسيطة والقديمة. ولذا، فقد حاول إنتاج نصوصٍ تُحْيي جوانب من المنظومة التراثية، باعتبار ذلك وسيلةً لمواجهة التحديات الجديدة والمُعاصرة.

ولكي لا يبقى شكٌّ في مُضيّه مع التاريخية والتاريخانية إلى نهايتهما، فإنه

---

(١٨) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٩٧.

استحضر ابن خلدون، كما استحضر محمد عبده، وذلك ـ كما يقول كمال عبد اللطيف ـ لإصابة هدفين اثنين: إظهار محدودية المعارف العلمية في الثقافة الإسلامية، وإبراز حدود الجهود الخلدونية، رغم أنها تمثّل من وجهة نظره لحظة الامتياز الكبرى في الفكر الإسلامي. لقد سعى ابن خلدون إلى تحديث المفاهيم وتخليصها من إرث المتكلمين والمتصوّفة، لكنه في نظر العروي لم ينجح في ذلك، لأنّ مفاهيمه ظلّت مشحونةً بالاعتبارات الأخلاقية والدينية. وهكذا، فإنّ عمليات البرهنة على لزوم **القطيعة مع التراث** تحتلُّ مساحةٍ معتبرةً في فكر العروي، إثباتاً لضرورة هذه القطيعة ولزومها، ولتُعاصِرَ فعلاً عقلانية الأزمنة الحديثة، ونتحدث لغتها، فتتقلص حِدّة المفارقات، ونتصالح مع التاريخ «حيث نكون قد تخلينا عن العقل الوسيط، وتملّكنا معقولية الأزمنة الحديثة»[١٩].

أمّا رؤيةُ العروي السلبية للاستشراق التقليدي، فتبدو في أمرين: المنطلقات الذهنية المسبقة التي ينظر من خلالها إلى الثقافة والحضارة والإنسان في مجالنا، والردودُ التي يُسارع إليها الإسلاميون على المستشرقين وأُطروحاتهم. فالمستشرقون، وسواءٌ أكانوا سلبيين أم إيجابيين بالمعنى الظاهر للوصفيين، إنما يعرضون مسائل محدودة بحدود منطلقاتهم الذهنية من جهة، وبالحدود التي يجمّدون بها الزمان وَالمكانَ ـ فيعمدُ المسلمون في ردودهم على المستشرقين إلى تخليد أُمورٍ قد لا تكونُ تاريخية، وهي على أيّ حالٍ فاتت إلى غير رجعةٍ وإمكان التقاطٍ واستناد[٢٠].

ب ـ محمد أركون: من الأنسنة إلى التشريح والتحرير من الأرثوذكسية

عندما كان أركون يُحضّر لأُطروحته للدكتوراه في الستينيات، عن مسكويه والتوحيدي والعامري، عمد، في ما يُشبه نزوع عبد الرحمن بدوي في الفترة نفسها، إلى التنويه بالنزعة الإنسانوية التي بدت في الفكر الإسلامي في القرن الرابع الهجري/ القرنين التاسع والعاشر للميلاد[٢١]. ثم إنه في المرحلة اللاحقة خلال

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٩، وعبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢٠) العروي: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ١٤٠ ـ ١٥٠، و**العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٢، وكمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠)، ص ٢٨ ـ ٣١.

(٢١) انظر: محمد أركون، «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري،» في: محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، و**الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة وتقديم محمود عزب (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠).

السبعينيات تطور لديه اتجاهان: اتجاه نقد الاستشراق، واتجاه الاهتمام منهجياً بعلوم الإنسان والمجتمع واستخدامها في تحليل الخطابات وتفكيكها في المرحلة الكلاسيكية والحاضرة. ومنذ أواسط السبعينيات سيطرت لديه فكرة «الإسلاميات التطبيقية»، التي توجهت في البداية ضد المستشرقين، ثم صارت منهجاً شاملاً في ظلّ الاهتمام الملحاح بعلوم الإنسان والمجتمع، ومن ضمن ذلك الألسُنية والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وفلسفة الدين، وفحص تشكُّل واستتباب الظاهرة الدينية[٢٢]. وهو قسم الأمر بالنسبة إلى الإسلام إلى فكرة الدين أو فكرة المُتعالي والجليل والعجيب والرائع (توجُّه رودولف أوتو في كتابه: **المقدَّس**)، والدين باعتباره مؤسَّسةً وظاهرةً اجتماعية. وهو يقول إنّ هذه الأُمور لا تنطبق على الإسلام فقط، بل على الديانتين التوحيديتين الأُخريين: اليهودية والمسيحية. إن ما يعنينا هنا هو الأُفُق الذي وصل إليه مشروع أركون في العقدين الأخيرين، المتعلِّق بتفكيك أو تحطيم الأرثوذكسيات في الإسلام، وبخاصةٍ الأرثوذكسية السنّية.

يملك أركون، إذن، مشروعاً واسعاً لقراءة التراث الإسلامي أو منتجات «العقل الإسلامي»، ولا يستثني القرآن من ذلك. وقد استند في قراءته لسورة الفاتحة إلى خمسة مبادئ، كما قال، ميَّزت قراءته للقرآن أو إحدى سُوَره من القراءة التفسيرية الكلاسيكية:

أول[٢٣] تلك المبادئ أنّ الإنسان هو بمثابة «مشكلةٍ محسوسة» بالنسبة إلى الإنسان الدارس أو المُراقب. و**ثانياً** أنّ على الباحث أن يعيَ أنّ معرفة الواقع بدقة هي من مسؤوليته وحده. و**ثالثاً** أنّ معرفة «الواقع» تتطلب جهداً متواصلاً من أجل تخطّي «الإكراهات البيولوجية ـ الفيزيائية والاقتصادية والسياسية واللغوية...». و**رابعاً** أنّ على الباحث أن يعي أنّ معرفة الواقع هي مُجازفةٌ مستمرة لأنها عملية «خروج متكرر» على حدود الإغلاق الذي يفرضه كل تُراثٍ ثقافي. و**خامساً** أنّ على الباحث عدم التوقُّف عند حلٍ محدَّدٍ مهما كانت النتائج كبيرةً، لأنّ مساره كالصوفي الذي لا يعرف الاستقرار في رحلته إلى الله. وهو هنا ـ بغضّ النظر عن التطبيق ـ يحاول الفَصْلَ بين التحليل المبني على الألسنيات

---

(٢٢) اعتمدتُ في عرض مشروع محمد أركون على: نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨).

(٢٣) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٢٣.

والسيميائيات، وبين التحليل والتأويل اللاهوتيين. وبذلك، فإنه يُحاذرُ الالتزام بقراءةٍ واحدة، ونتيجةٍ محدَّدة. فالألسُنيةُ حاضرةٌ بقوة في تأويله، وهو يأبهُ كثيراً للشروط اللغوية للنصّ، ومرةً أُخرى دون إصدار حكم هُنا بالذات على مدى تحقُّق تلك الشروط التي وضعها في مقارباته للنص القرآنيّ، والنصوص الأُخرى. وقد قال كمال عبد اللطيف في تقييمه لجهود أركون البحثية إنها تتميز باستراتيجية نقدية جذرية تتوخَّى الإحاطة بالظاهرة الإسلامية بوصفها ظاهرةً حيةً في التاريخ، بل بوصفها ظاهرةً صانعةً للتاريخ[٢٤].

وتتعدد مقاربات أركون للظاهرة الدينية ونصوصها، بما في ذلك القرآن، ومن ذلك النقد التاريخي للنصوص التأسيسية، قائلاً إنه لا يريد أن يبقى التراث الإسلامي بمنأىً عمّا حدث مع المسيحية وتاريخها ونصوصها. وهكذا، فإنه لا يرمي إلى «تدمير الدين»، بل يذهب إلى أنه يعملُ على تأسيس مصالحة معرفية تجمع بين الإسلام ومنجزات علوم الإنسان، سعياً إلى تأسيس خطابٍ جديدٍ لا يخضع للتكرار والاجترار ولا ينحني أمام التقديس والتبجيل.

يملك أركون، إذن، مشروعاً من أدواته النقد اللاهوتي أو الكلامي، أو نقد العقل الديني. ولذلك، فقد آثَر مصطلح «العقل الإسلامي»، مُشيراً بذلك إلى العقيدة أو مجموعة المعتقدات والتعاليم والمعايير الأخلاقية ـ التشريعية التي يقول بها المؤمنون وتنظّم سلوكهم. وما وافق أركونَ على هذا المصطلح ـ ولا وافق الجابريَّ على مصطلح «العقل العربي» ـ عددٌ من القارئين لمشروعه[٢٥]، باعتبار أنّ «هذا المصطلح ليس بداهةً، بل هو تسميةٌ تنطوي على تأليهٍ للمسمَّى بقدر ما تتحدث عن وجود عقل إسلامي أُحادي ثابت يتعالى على العلوم والأعلام على اللغات والعصور...». على أنه كانت لقراءة أركون للعقل الإسلامي، وإصراره على ذلك رغم النقود الكثيرة، نتائج على رؤيته العامة للثقافة العربية ـ الإسلامية في التاريخ، فقد عالج أركون المسألة من وجهتي نظر المؤرّخ والفيلسوف. وقد دفعه ذلك إلى الاهتمام بالقطيعة التاريخية، أي التي ظهرت في التاريخ من خلال توقُّفه عند مسألة التحقيب. فهو يرى مَثَلاً ضرورة إعادة تقويم الموروث الإسلامي تقويماً نقدياً شاملاً منذ ظهور القرآن وإلى اليوم. وبمقتضى هذا التحقيب الذي

(٢٤) كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٩٢.

(٢٥) قارن باستعراض نايلة أبي نادر لآراء المعترضين والمستحسنين لمصطلح «العقل الإسلامي»، في: أبي نادر، المصدر نفسه، ص ٤٧٠ ـ ٤٧٣.

لا يمكن متابعتُهُ فيه أحياناً، ينقسمُ الموروث التاريخي إلى خمس حقَبٍ أو مراحل، في الثلاث الأولى تأسَّس العقل الإسلامي وتبلْور، ثم تأتي حقبتا أو مرحلتا الاجترار والتكرار والانكفاء والتقوقُع. ولذلك، فإنّ على العقل الإسلامي خَوض معركتين اليوم: **الأولى** في مواجهة القطيعة السلبية[٢٦] التي حدثت مع التراث الفلسفي والعقلاني، و**الثانية** في استدراك التأخُّر الذي أصاب ذلك العقل مقارنةً بالعقل الأوروبي. وهاتان القطيعتان المؤلمتان ما تزالان مهمَّشتين أو في نطاق اللامفكَّر فيه، لأنَّ ما قام به الأيديولوجيون القوميون هَدَف إلى إحياء الشخصية العربية الإسلامية، وليس إلى الانخراط في دراسة تاريخية نقدية تعتمد المقارنة بين مختلف الحضارات التي عرفها حوضُ البحر المتوسط. فللعقل تاريخ وصيرورة تاريخية، بمعنى أنه يتحول ويتغير عبر العصور، وبحسب إمكانيات كلِّ عصرٍ وأدواته العلمية أو التقنية.

ولذا، يمكن الحديث في المرحلتين الرابعة والخامسة عن «التفاوت التاريخي» لتصنيف الواقع بدقة، والاندفاع إلى تغييره بالمقارنة بين مصائر ضفتي المتوسّط. وهذا تحقيبٌ أو توجيهٌ إيبيستيمولوجي لا يلجأُ إليه أركون في العادة ابتعاداً عن التصنيفية التي لا يُريدُها. وفي السياق نفسِه، سياق الإيبيستيمولوجيا، بل والأَيديولوجيا، يحثّ أركون المسلمين على النهوض من أجل تحقيق الثورات العلمية والمفهومية، كما حصل في الغرب[٢٧]. وعندما يتحدث أركون عن المراحل الثلاث في تحقيب الفكر الإسلامي تاريخياً ومعرفياً، يضع في سياقٍ واحدٍ ضمن إبداع العصر الكلاسيكي كلاً من ابن سينا والغزالي وابن رشد، بخلاف ما فعَله الجابري من فصلٍ بين المشرق (البياني والعرفاني)، والمغرب الإسلامي (البرهان)[٢٨].

وبخلاف الجابري أيضاً، فإنّ أركون في هذا المجال لا يُعلي من شأن العقل على اللاعقل والخيال بالنظر إلى التاريخ وإلى الوضع الحالي، بل يعتبر ذلك كلَّه مُنتَجاً حضارياً إبداعياً من ظاهرة الوحي وإلى الخطابات الصوفية، وتجليات الظاهرة الصوفية. وهكذا، فإنّ أركون استخدم مثل الجابري مفهوم «القطيعة»،

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٧.

(٢٧) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠.

(٢٨) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٥٦ ـ ٥٨.

لكنْ ليس من أجل الفصل بين أنظمة العقل، وإنما من أجل تسليط الضوء على مختلف الحِقَب المؤسِّسة للعقل الإسلامي، والإشارة إلى «استمرار» حقبة الاجترار المتجسِّدة في الخطاب الأصولي المتطرف والمُعاصر(٢٩).

وكما يملك أركون نظرةً إيجابيةً إلى إنسانويات القرن الرابع الهجري، والمفكّرين المهمَّشين فيه، مثل مسكويه والتوحيدي، فإنه يملك النظرة نفسَها إلى ابن سينا والمعتزلة. فمع ابن سينا بلغت العقلانيةُ الإسلامية أَوجَها، كما سبق أن برزت العقلانية الإسلامية مع تبنّي الخليفة المأمون لأفكار المعتزلة، وقوله وقولهم بفكرة خَلْق القرآن أو أَنْسَنتِهِ في التجليات الاجتماعية والثقافية. ولا يوافق أركون الدارسين المُعاصرين في موقف المعتزلة الحقيقي من الفكرة، ولا في الأبعاد السياسية والسلطوية لمحنة ابن حنبل، ويعتبر أنَّ الأمر يُشبهُ أن يكونَ انقساماً حول الرجعي والتقدمي، دون أن يذكر هذه المفردات بالطبع(٣٠). ويعتبر أركون أنّ ظاهرة المعتزلة تُطِلُّ نوعاً ما على ما صار معروفاً باسم «العلمانية». وهو في ذلك لا يتنبهُ إلى أنّ الحنابلةَ الذين كانوا يرفضون تدخل السلطة في الدين، ويسلِّمون لها في الشأن السياسي، ربما كانوا أدنى إلى الفهم الذي يريده للعلمانية. وهو يعتبر أنّ «العقيدة القادرية» واقعةٌ فاقعةٌ في فرض عقيدة أهل السنّة على العلماء وعلى المجتمع(٣١)، لكنه لا يرى الشيء نفسَه بالنسبة إلى فرض المأمون لعقيدة خَلْق القرآن، ربما لأنّه اعتبر أنّ هذه فكرة تقدمية، وتلك فكرة رجعية.

ج ـ محمد عابد الجابري: من ثقافة البرهان إلى ثقافة النهوض(٣٢)

يختلف الجابري عن أركون في البدايات، كما يختلف في النظام الفكري والمعرفي. وما بدت معالمُ مشروعه بوضوح في أُطروحته عن ابن خلدون باسم العصبية والدولة. لكنّ نظامه الفكري كلَّه سُرعان ما ظهر في كتابه: **نحن والتراث** في أواخر السبعينيات من القرن الماضي(٣٣). ويبدو من ذلك الكتاب،

---

(٢٩) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣١) أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ١٨٨.

(٣٢) اعتمدتُ أيضاً في عرض أُطروحة الجابري على: أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**.

(٣٣) انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقّحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦).

كما من الكتاب السابق عليه: **مدخل إلى فلسفة العلوم** (عام ١٩٧٦)، أنّ الجابري مال منذ البداية إلى الإيبيستيمولوجيا، فاختارها منهجاً يُسهمُ في تفكيك بنية العقل وفهم آليات اشتغاله. واقترن لديه منذ البداية أيضاً الهمُّ المعرفي بالهمّ الأيديولوجي. فهو مهمومٌ بالنهضة القومية، على رغم انشغاله بالناحية العلمية والموضوعية. ولذلك نجد أنه توجَّهَ في **نحن والتراث** بالنقد إلى «الخطاب العربي المُعاصر» الذي لم يدركْ أنّ سلاح النقد يجبُ أن يسبقه ويُرافقَهُ «نقد السلاح»، أي نقد العقل، فيتمّ من طريق ذلك «تدشين عصر تدوين جديد»، ويتحقّق بالتالي «المشروع النهضوي العربي»(٣٤).

وهكذا، ففي مشروعه لقراءة التراث أو قراءة مناهج وآليات اشتغال العقل العربي التاريخي، رأى أنه لا بُدَّ من أجل تحقيق القراءة العلمية للنصّ من ثلاث خطوات: المعالجة البنيوية، فالتحليل التاريخي، فالكشف عن الوظيفة الأيديولوجية ضمن الإطار الاجتماعي والسياسي. وفي هذا السياق، رأى الجابري أنّ العقل العربيَّ ببُعده الإيبيستيمولوجي النظري تتوزعُهُ تاريخياً ثلاثُ بُنى(٣٥): البيان والعرفان والبرهان. أمّا في بُعده العملي المتعلّق بالسياسة، فهو مؤطَّرٌ بثلاثة محدِّدات: القبيلة والغنيمة والعقيدة. فهو ينطلقُ منهجياً من النظر إلى موضوعاته باعتبارها بُنىً، «وتحليل البنية معناهُ القضاءُ عليها بتحويل ثوابتها إلى تحوُّلاتٍ ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتْح المجال لممارسة سلطتنا عليها...». وبذلك فهو يستبعد منذ البداية الأنثروبولوجيا والنقد التاريخي لصالح النقد الإيبيستيمولوجي، لأنه يرى أنّ التحرير من أجل التجديد لا يأتي إلا من داخل التراث العربي الإسلامي ـ ومن هنا ضرورة التمرّس باللغة العربية، فالنصوص الدينية الإسلامية هي نصوصٌ عربية، ولذا فسيبقى المركز الثقافي/الديني عربياً. وفي هذا السياق، واستطراداً، يرى الجابري (وهذا نظرٌ أيديولوجي) أنّ الوطن العربي هو المؤهَّل أكثر من غيره «ليكونَ مركزَ إشعاع في المجال الديني»، تستفيدُ منه سائرُ الأطراف في العالَم الإسلامي في تحقيقٍ نهوضها(٣٦). وبعد إتْقان العربية على النحو الذي ذهب إليه

---

(٣٤) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٩.

(٣٥) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤٧ و٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣٦) أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٥؛ نقلاً عن: مقالة للجابري في مجلة **فكر ونقد**.

الشافعي، يرى الجابري أن لا سلطة غير سلطة العقل، والمنهج العلمي. لكنّ ذلك لا ينطبقُ على القرآن الذي «لا نستطيع الشكَّ في صحة نصِّه الذي بين أيدينا اليوم. إنه نفس النصّ (المصحف) الذي جُمع ورُتِّب وأُقِرَّ كنصٍ رسميٍّ زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفّان». والنقد التاريخي الذي كشف وسيكشف جديداً كثيراً ومُغايراً لما هو معروف، لن يكشف عن جديدٍ في ما بين القرآن الذي تلقّاه النبي (ﷺ)، وما جرى من جمعه أيام عثمان (رضي الله عنه). والدليلُ على ذلك النزاعاتُ والحروب التي قامت بين المسلمين من دون أن يُتّهم أحدٌ بالمسّ بالنصّ القرآني. أمّا تفسير النصّ وتأويله، فإنّ المجال مفتوحٌ فيهما أمام كلّ متمكّنٍ من اللغة العربية ومطّلعٍ على تاريخ نزول القرآن، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، من أجل اجتراح أُمُورٍ يمكن الاجتهادُ فيها بالأساليب الحديثة. وهو ما حاول الجابري القيامَ به في العقد الأخير من السنين، حين قام بكتابة تفسيرٍ للقرآن، بحيث مارس فيه اجتهاداً واسعاً كما هو معروف: «أمّا بناءُ فهمٍ جديدٍ للنصوص الدينية، فهذا ليس من مهمتي، فلسْتُ مصلحاً دينياً ولا صاحبَ دعوة، ولا لديَّ رغبة في إنشاء علم كلامٍ جديد. . .». وإنما ما يُريدهُ الجابري: الطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بوصفه «موضوعاً في ذاته»، وليس من أجل القيام بمهماتٍ دينيةٍ إصلاحية. وهذا «الموضوعُ في ذاته» يحدوه الهمُّ الأيديولوجي والنهضوي، وخيار العقلانية التاريخية والمستقبلية. ومن هنا يأتي الإعجاب الفائق بابن رشد وسط الهواجس الأيديولوجية التي دفعته أحياناً إلى التعظيم من شأْن النموذجية الرشدية، ذات البنية البرهانية المغاربية والأندلسية. وقد جاء اختياره لمصطلح «العقل العربي» مقصوداً، وظلَّ مُصِراً عليه، باعتباره خياراً استراتيجياً، لأنه «إذا شُطب كلُّ ما يتعلقُ باللغة العربية وعالَمِها وأشكال حضورها، فإنه لن يبقى لدينا شيء يُذكَر». فعند الجابري أنَّ كلَّ أُنموذجٍ معرفيٍّ قد شكّل نظاماً معرفياً يتفرد بمنهجه وجهازه المفاهيمي والرؤية التي يبلورُها حول الإنسان والعالم[٣٧].

على أنّ البُنى الانفصالية المتصارعة، قد عرَّضت وحدةَ العقل العربي للاختلال. وكما تعرّض تحديده للعقل العربي للنقد من جانب المُتابعين والنقّاد باعتباره مفهوماً قبْلياً أو أيديولوجياً، فكذلك تعرّضت للنقد البُنى الثلاثُ التي ذكَرها استناداً إلى الهمّ الإيبيستيمولوجي لديه، وتأثره بمفهوم الـ «Epistème» الذي بلْورهُ ميشال فوكو، وذلك لافتقارها إلى التحقُّق في المجال التاريخي

(٣٧) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

العربي[٣٨]. لكنّ الجابري برَّر صنيعه بأنّ هدفه إنما هو الكشف عن النظم والمبادئ التي تتحكم في الثقافة العربية. وفي هذا المجال، أعلن انحيازه إلى النتاجات العقلانية في الثقافة العربية العالِمة، ووقوفه ضدَّ اللاعقلانية في الغنوص والتصوف والعرفانيات. فالجابري يضع المعقول الديني العربي في مواجهة «اللامعقول العقلي». أمّا من الناحية التاريخية، فإنّ الغنوص والعرفان هما من المواريث القديمة في المنطقة، وعندما كان العقل العربي يتكون وتظهَرُ أنظمتُهُ وآلياتُهُ، كان الغنوص العرفاني ـ وهو أساسُ العقل المستقيل ـ مستمراً وقوياً وحاضراً يتجذّر ويُحصِّن مواقعه، ويوسّع من دائرة نفوذه. فكانت العقلانية العربية الإسلامية متمثِّلةً بالنظام البياني آنذاك، تُقدّم رداً مُناهضاً للغنوص المانوي والعرفان الشيعي. وفي هذا المجال، يعتبر الجابري أنّ التصوف الإسلاميَّ غرق في بحر الهرمسية، وبخاصةٍ عندما وضع المتصوفة الحقيقة في مواجهة الشريعة. والشأن كذلك لدى باطنية الإسماعيلية الذين قدَّموا الباطن على الظاهر، بل إنهم قالوا بالتضادّ بينهما.

لقد اصطدم البيان بالعرفان، ثم اصطدما معاً بالبُرهان. وهناك اختلافٌ بين التجربة الفكرية التي عرفها المشرق العربي، التي آلت في النهاية إلى ما أسماهُ «العقل المستقيل»، وبين التجربة الفكرية المغربية التي تأسَّس في قلبها نظامٌ بُرهاني قوي[٣٩]. وابن سينا هو ممثّل الانحطاط الفكري، والخروج عن قواعد العقلانية، في حين إنّ ابنَ رشد الأرسطيّ الهوى هو ذو نزعةٍ عقلانيةٍ غلاّبة. وما اقتصر الأمر على ابن رشد وابن باجه وابن طفيل في الفلسفة، بل كان هناك ابن حزم والشاطبي في أصول الفقه والتشريع، وابن خلدون في التاريخ وقضايا نظرية العلم والاجتماع البشري. ولذلك تركَّز هاجس الجابري على تحقيق الوحدة وتحقيق الاستمرارية للحظة المغربية في مواجهة اللحظة المشرقية، باعتبارها وقعت في أساس النهوض الأوروبي، وبسبب عقلانيتها فإنها تملك آفاقاً مستقبلية. وقد نال هذه المقولةَ الجابرية عن «القطيعة المعرفية» بين المشرق (البياني والعرفاني) والمغرب (البرهاني) نقدٌ قويٌّ وشديدٌ من عدة باحثين، لكنّ الجابري أصرَّ عليها،

---

(٣٨) قارن باستعراض لآراء الناقدين لدى: أبي نادر، المصدر نفسه، ص ٤٧٣ ـ ٤٨٠. وأوفى استعراض لرأي الجابري في البنى الثلاث موجودٌ في مقدمة كتابيه: **تكوين العقل العربي**، و**بنية العقل العربي**. وعن علاقة نظام كلٍّ من أركون والجابري بفوكو، انظر: الزواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١).

(٣٩) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٨٦ ـ ١٠٨.

ودأَب على تدعيمها من خلال إبراز تمايُز حتّى في التفكير الفقهي ـ وليس الفلسفي فقط ـ بين المشرق والمغرب في العصر الوسيط. وكنا قد ذكرنا سابقاً الاختلاف بين أركون والجابري في مسألة القطيعة المعرفية، وفي مسألة العقل واللاعقل، والرجعية والتقدمية. والواقع أنّ الجابري لا يعتبر أنّ المعتزلة ـ شأنهم في ذلك شأن الأشاعرة ـ هم تيارٌ عقلاني متحرر، وهو يأخذ عليهم محاولة فرض مسألة خَلْق القرآن على مُعاصريهم(٤٠). وبذلك فهو يملكُ رؤيةً تاريخيةً مختلفةً للتاريخ الديني والثقافي العربي الوسيط. ولأنّ رؤية الجابري التصنيفية سابقةٌ على أعمال أركون في هذا المجال، فالواضحُ أنّ أركون طوَّر رؤيته هو بشكلٍ معاكسٍ للرؤية الأُخرى، لكنْ ليس من أجل المُناقضة والجدال، بل لأنهما يمتلكان منذ البداية منهجين مختلفين، ونظرتين غير متقاربتين للتاريخ الثقافي العربي والإسلامي.

لقد أنهى الجابري مشروعه النقدي للعقل العربي بالإعلان عن استقالة هذا العقل وسيطرة العرفان والبيان عليه. أمّا في المجال السياسي، فقد سيطر مثلَّث العقيدة والقبيلة والغنيمة. والجابري يدعو إلى تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي واجتماعي، والغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، والعقيدة إلى رأْيٍ وحسْب.

د ـ الدكتور حسن حنفي: التراث الديني في خدمة المشروع القومي والنهضوي

أتى د. حسن حنفي إلى مجال قراءة التراث من خلفيةٍ مختلفة عن أُصول المفكرين السابقين وخلفياتهم. فقد كانت أُطروحته للدكتوراه في باريس عن إيبيستيمولوجيا أُصول الفقه. وقد انصرف في بداية حياته الأكاديمية إلى العمل على فلسفة الدين وأُطروحات مفكّري القرنين السابع عشر والثامن عشر للإصلاح الديني. وقد أصدر في العام ١٩٨٠ مقدّماته لقراءة التُراث الديني الإسلامي بعنوان: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، وأهداها «إلى كلّ من يُساهم في صياغة مشروعنا القومي»(٤١). وهو منذ ذلك الحين يعمل على إعادة

---

(٤٠) أبي نادر، المصدر نفسه، ص ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

(٤١) حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠). وقد اعتمدتُ في عرض رؤيته لقراءة التراث على هذا الكتاب. وما كان كتاب ناهض حتر عن فكره بين يديّ أثناء كتابة هذه الفقرة. وما رأيتُ الرجوع إلى كتابات جورج طرابيشي عن حسن حنفي والجابري لضآلة موضوعيتها. وقارن بفصل شديد النقدية لآراء حنفي حول الاستشراق، في: نديم نجدي، **أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد وحسن حنفي وعبد الله العروي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥).

بناء العلوم الإسلامية التقليدية، مثل علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والتصوف، بما يخدم مشروعه للإصلاح الديني، ولكي يصنع ذلك التأويل الشاسع للعلوم الإسلامية تخصّصاتٍ ومجالاتٍ باعتبارها «أَيديولوجيات ثورية للشعوب الإسلامية تُمِدُّها بأُسُسها النظرية العامة، وتُعطيها موجِّهات السلوك»، وهو يرجو من وراء ذلك أن «يتحول الإصلاح الديني إلى نهضةٍ شاملة».

يُعرِّف د. حسن حنفي التراث بأنه كُلُّ ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة[٤٢]. وبناءً على هذا التعريف يبرزُ أمران اثنان: أنّ التُراث هو موروثٌ من الماضي القديم، وهو بسببٍ من استمرارية وجوده وتأثيره مُعطىً حاضر على عدة مستويات. ويأتي حرصُهُ على التُراث، دينياً كان أو غير ديني، من أجل المحافظة على الاستمرارية في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي. وهكذا، فالبارزُ في قراءته للتُراث، كما يبدو من برنامجه في **التراث والتجديد**، وفي **من العقيدة إلى الثورة** عدةُ أمورٍ متلازمة أو أنها مجموعةٌ من المتواليات يصفُها بأنها منطقية وواقعية في الوقت نفسِه:

أول تلك الأمور أنّ الموروث الدينيَّ يُظهر حيويةً مُدهشةً على مدى العقود الماضية. وتتجلَّ تلك الحيوية في اندفاع الناس والجمهور إلى الدين بأشكالٍ مختلفةٍ ومُتزايدة من أداء الشعائر، وإلى اللباس، وإلى اعتناق أشكال جديدة وقديمة في التعبير عن التمسُّك بالموروث الديني في الشعائر والعادات، وفي الانتماء إلى الحركات التي تتخذ من الدين شِعاراً، وفي الميل إلى المبالغة والتطرف على المستوى الاجتماعي والمستوى السياسي.

و**ثاني** تلك الأمور أنّ هذه الظواهر الجديدة والمتجددة تنكشف لنا على عدة مستويات أو أنها تكشف عن موروثات مكتوبة مطبوعة ومخطوطة، تُعقد لها المؤتمرات وتُقامُ المعاهد والمدارس، وتتكاثر من حولها وحولنا الدعواتُ لإحياء التُراث ونشْره وتحقيقه. وتبدو تلك الظواهر والمظاهر كُلُّها كأنما هي تلبّي حاجاتٍ عميقةً وظاهرةً لدى الناس لا يمكن تجاهُلُها، أو أنّ بُنى الحداثة ونُظُمها، وبُنى الدولة ونُظُمها، لا تُساعد بالقدْر نفسه على إرضاء تلك الحاجات.

(٤٢) حنفي، المصدر نفسه، ص ١٠، وقارن هذا التعريف بتعريفات أُخرى وردت لدى آخرين، على سبيل المثال، انظر: جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، ص ١٣ ـ ٤١.

و**ثالث** تلك الأُمور أنّ هذا الموروث بحالته الحاضرة، وبعد عصورٍ متطاولةٍ من التراجُع والانكماش والانحطاط، ليس من المنتظر بسبب التفويت التاريخي، والاندفاع وراء الخُرافة والجمود والتقليد ـ أن يلبّي توقُّعات الناس وانتظاراتهم. لكنْ في الوقتِ نفسِه ليس من المنتظر أن ينصرفَ عنه الناسُ للافتقار إلى البدائل المُقْنعة، سواءٌ في منجزات الحداثة أو مُنجزات الدولة الوطنية أو الاثنين معاً.

و**رابع** تلك الأُمور أنّ الدين في الأصل إنما يلبّي حاجاتٍ عميقةً لدى الناس تتصل بالإيمان بقيم كبرى وعليا. وقد تموضعتْ تلك القيم أو تلك المعاني الكبرى في مؤسَّسات، قامت عليها نُخَبٌ عالمةٌ، واستغلّتْها سلطاتٌ سياسيةٌ وغير سياسية. فالظاهرةُ الدينيةُ غير الدين، لكنّ الناس ما عادوا يفصلون بين الدين ومؤسَّسته أو مؤسَّساته.

و**خامس** تلك الأمور أنه بالنظر إلى هذه الوقائع كُلّها يكونُ لا بُدَّ من تجديدٍ للتُراث الديني أو الموروث الديني لأنه ضرورةٌ واقعيةٌ، إذ إنه يفعلُ في الناس ويُوجِّه سلوكهم. والأهمُّ من ذلك أنه يهبُهُم القوة والطمأنينة والثقة. وهذه الأُمورُ كلُّها ضروريةٌ لتحقيق مصالح الناس، وتحريرهم من الفقر والعَوَز، وقبل ذلك الحيلولة دون الاندفاعات نحو العنف باسم نُصرة الدين أو حمايته.

و**سادسُ** تلك الأمور أنّ التجديد يتطلب أمرين اثنين: الأمر **الأول** هو تجديد المعاني الكبرى، وأهمُّها أنَّ الدين في خدمة الناس، والأمر **الثاني** هو تجديد المؤسَّسات الحاملة والحاضنة للفكرة الدينية، التي تقادمت وكادت تضمحلُّ تحت وطأة الزمان، ووطأة السلطات، ووطأة العجز والخُرافة، بحيث تعودُ فاعلةً في نشر القيم، وفي خدمة أتباعها ومعتنقيها بالمعنى الروحي، لكنْ أيضاً بالمعنى المادّيّ للخدمة في تنمية الحياة البشرية وتحريرها.

و**سابعُ** تلك الأمور أنّ التجديد القيمي والمؤسّسي يتمُّ من طريق الدعوة الواعية والمستنيرة، والعمل المباشر. أمّا التجديد الفكري والثقافي، فيتطلب عملاً علمياً دقيقاً ودؤوباً للتمكين من التأصيل المُكْسِب للصدقية. والعلوم الإسلامية الموروثة ما عادت قابلةً للاستناد إليها، أو للتأصيل انطلاقاً منها. ولذا، لا بُدَّ من تحريرها من الأُطُر التقليدية التي حاصرتْها وكادت تخنُقُها، من طريق إعادة بنائها على القيم الكبرى للدين بشكلٍ عامٍّ، وعلى الإسلام بشكلٍ خاصّ. وعندما يتمُّ ذلك يصبحُ من الممكن التلاؤم والتوفيق بين غايات الدين وأهدافه، ومصالح المجتمعات، وتطلعاتها المستقبلية.

وهكذا، تتجاور لدى د. حسن حنفي في أعماله لقراءة التراث قراءةً جديدةً ثلاث خطوات: العمل من الداخل على تجديد القيم الإسلامية الكبرى التي خنقها الموروث المتخثِّر، وضغوط الزمان والسلطان، والعمل من الداخل أيضاً على إعادة بناء العلوم الإسلامية بما يُزيلُ عنها أَوضار الأحقاب المتطاولة، والعمل من الداخل أخيراً من أجل المواءمة والتأصيل، بحيث يتصل الدين بأصله العُلْوي من جهة، وبالناس في سلاسةٍ من جهة ثانية، وبحيث يجري توظيفه بطرائق مباشرة في تحرير الأرض والإنسان.

إنّ عمل د. حسن حنفي في قراءة التراث الديني وتحريره وتوظيفه في قضية التنمية منذ مطلع الثمانينيات هو عملٌ تحويليٌّ وتوظيفي وتأصيلي. لكنه في جانبه الآخر، جانب إعادة بناء العلوم الإسلامية لتحريرها من إسار الماضي، هو عملٌ نقدي وإيبيستيمولوجي، وقد أنجز منه القراءة النقدية لعلم الكلام باتجاه علم الكلام الجديد[٤٣]، والقراءة النقدية لأُصول الفقه باتجاه التجديد الإيبيستيمولوجي والفقهي[٤٤]، والقراءة النقدية لعلوم التصوف[٤٥] باتّجاه تجديد الحياة الروحية في الإسلام.

* * *

إنّ نظرةً في ما عرضْناه لقراءات التراث بين الستينيات والتسعينيات من القرن الماضي، تُفضي بنا إلى النتائج التالية:

(١) إنه في هذه المرحلة بين الستينيات والتسعينيات، ظهر التراث باعتباره جزءاً من «الهوية»، والذاتية والخصوصية. وبذلك، فقد صار الموروث الثقافي إشكاليةً أو مشكلةً كتب فيها كثيرون، وناضلوا إمّا لتثبت الموروث بين مكوِّنات الهويات ومراعاة مقتضياته، وإمّا لتحرير الموروث من إطار التقليد، أو تحرير الحاضر العربي من ضغوط «أبي الهول» ورهبته.

---

(٤٣) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: إعادة بناء علم الكلام**، ٥ ج (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٨).

(٤٤) حسن حنفي، **من النص إلى الواقع: إعادة بناء علم أصول الفقه**، ٢ ج (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥).

(٤٥) حسن حنفي، **من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف**، ٢ ج (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩).

(٢) إنه في هذه المرحلة من مراحل العمل على التراث، انفصل الناشرون والمحقّقون عن الدارسين. فليس بين الذين درسْنا أعمالهم في قراءة التُراث مَنْ قام بنشْر نصٍ تُراثي، ربَّما لأنهم يعتبرون هذا الأمر أمراً تقنياً بحتاً، أو لأنَّ إعدادهم العلميَّ الأول لا يْساعدُ على ذلك. وهذا فرقٌ ظاهرٌ بين هذه المرحلة والمراحل السابقة التي بدأت في مطلع القرن، لأنّ معظَم قارئي التراث ودارسيه في تلك المرحلة كانوا من محقّقيه وناشريه أيضاً. ومع ذلك، فإنَّ هذا الأمر لا يمكن اتخاذُهُ مقياساً للقُرب أو البُعد عن النصوص والمصادر التُراثية. فمشروعا الأُستاذين الجابري وحنفي، على سبيل المثال، اقتضيا عودةً كثيفةً للنص والمصادر التراثية.

(٣) إنّ قراءات التراث العربي في هذه المرحلة جاءت من ضمن مشروعاتٍ فكرية وثقافية عامة، لكنها لا تدخل في باب تاريخ التمدن أو التاريخ الثقافي أو الدرْس الأدبي، شأن أعمالٍ كثيرةٍ في المرحلة السابقة.

(٤) إنّ قراءات التراث في هذه المرحلة طغى عليها صراع التأويلات، لأنها تمّتْ في ظروفٍ صراعية، سواءٌ داخل الأوساط الأكاديمية، أو في السياقات السياسية والثقافية، والسياق العالمي.

(٥) إنّ المقاربات الأيديولوجية برزت في مجالات قراءة التُراث، وغلبت على المعرفيّ منها أو فيها في كثيرٍ من الأحيان، وبخاصةٍ أنّ بعض القارئين عمدوا إلى التوظيف التراثي المباشر في عمليات المراجعة أو الخيارات الثقافية والدينية والنهضوية.

تعقيـــب (١)

حسن حنفي (*)

أولاً: خصائص البحث

يتسم هذا البحث بعدة خصائص:

١ ـ هو بحث شامل يضم موضوعي تحقيق التراث وقراءته، بالرغم من استحالة الإحصاء الشامل لكليهما. يكفي ما سمّاه الشاطبي «الاستقراء المعنوي»، وهو الإحصاء الدال، أو ما سمّاه المناطقة المحدثون «الاستقراء الناقص». وهو الاستقراء الذي يكفي لإظهار الدلالة المعنوية دون ما حاجة إلى مزيد من التفصيلات.

٢ ـ هو بحث دقيق بالرغم من استحالة الدقة نظراً إلى تعدد التأويلات والاختلاف في إصدار الأحكام.

٣ ـ هو بحث موضوعي يصف الواقع التاريخي، بالرغم من أن لكل باحث رؤية تحدد نظرته إلى الموضوع.

٤ ـ هو بحث تحليلي بالرغم من قصره، يحلل جوانب النشر ومناهج القراءة للتراث، ويكشف عن عناصره، ثم إعادة تركيبها في الموضوعين الرئيسيين: التحقيق والقراءة.

٥ ـ هو بحث «موضوعي» بمعنى تجميع بعض العناصر تحت موضوع واحد، مثل: «التاريخ الثقافي»، و«الأصالة والإبداع».

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة.

٦ ـ هو بحث تاريخي على وعي بالمراحل: أربع في نشر النصوص من المستشرقين ابتداءً من القرن التاسع عشر، وثلاث للعرب والمسلمين: نقل المستشرقين، والتصحيح، والبحث. أما قراءة التراث، فقد تمت على مرحلتين: الأولى من الثلاثينيات إلى الستينيات؛ إعادة كتابة التاريخ العقلي للإسلام في ثلاثية أحمد أمين **فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظُهر الإسلام**، والتاريخ الأدبي للإسلام الذي لم يكتبه طه حسين، بل كتبه تلميذه شوقي ضيف، والتاريخ السياسي للإسلام الذي لم يكتبه عبد الحميد العبادي، بل كتبه تلميذه حسن إبراهيم حسن. واهتم مصطفى عبد الرازق بقضية الأصالة والإبداع واكتشافها في علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه. وكان تلاميذه، مثل علي سامي النشار، ومحمد مصطفى حلمي، وأبو العلا عفيفي، وإبراهيم بيومي مدكور، من أوائل الأساتذة في الجامعة المصرية، جامعة فؤاد الأول. ويقدم هذا القسم معلومات مفيدة عن التحقيق وتطوره دون أن تظهر بوضوح صلة المعرفي بالأيديولوجي، مثل دوافع تحقيق التراث وجمع أكبر قدر ممكن من الشعوب الأفريقية والآسيوية خارج المركز الأدبي، لغة وثقافة وديناً لإحكام السيطرة عليها.

ثانياً: المشاريع العربية المعاصرة

وهي المرحلة الأخيرة في قراءة التراث (١٩٥٩ ـ ١٩٩٣)، ويختار الباحث منها أربعة: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** لعبد الله العروي (عام ١٩٣٥)، و**نقد العقل الإسلامي** لمحمد أركون (عام ١٩٣٣)، و**نقد العقل العربي** لمحمد عابد الجابري (عام ١٩٣٦)، و**التراث والتجديد** لحسن حنفي (عام ١٩٣٥). ويكتفي بعرض منطلقاتها، وتحليل بعض أعمالها، والحكم عليها. وبطبيعة الحال، يمكن إضافة مشاريع أخرى، مثل **من التراث إلى الثورة** للطيب تيزيني، و**الشخصية العربية الإسلامية** لهشام جعيط، و**تحديث العقل الإسلامي** لحسن صعب، و**النزعات المادية** لحسين مروة، و**الاستقلال الفلسفي** لناصيف نصار، و**نقد الفكر الديني** لصادق جلال العظم، ومشاريع أخرى لجيل تال، مثل **نقد النص الديني** لنصر حامد أبو زيد، وأخرى ما زالت تتكون، مثل محاولات طه عبد الرحمن، والتحول من الجدل والمناظرة إلى التصوف، **العقل الكوثري**، و**سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** لمحمود إسماعيل. ولم يقم بهذه المشاريع اليسار العربي وحده مساهمة في التقدم والتحرر، بل اليمين أيضاً، مثل **تجديد العقل العربي** لزكي نجيب محمود، و**الجوانية** لعثمان أمين، و**المثالية المعتدلة** أو **المعدلة**

لتوفيق الطويل، و**المادية والإلحاد** أو **الإنسانية والوجودية** لعبد الرحمن بدوي أو **الوجودية الأدبية** لزكريا إبراهيم، وكما عرض في أبو حيان التوحيدي، فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة.

ثالثاً: أثر الفكر الغربي

لم يظهر الفكر الغربي، مناهج ومذاهب، كأحد العناصر المكونة لهذه المشاريع العربية المعاصرة، وهي نتائج التفاعل بين الموروث الإسلامي والوافد الغربي، ففي مشروع **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** يظهر أثر الماركسية، ولكنها ماركسية عربية أو ماركسية «تاريخانية» تتكيف مع ظروف الوطن العربي المستقلة عن الماركسية الغربية. وقد تجلى ذلك في **العرب والفكر التاريخي**. وانتقل المشروع من التاريخ في **تاريخ المغرب**، في محاولة تركيب، إلى «الأيديولوجيا» في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، و**العرب والفكر التاريخي** إلى الفلسفة الخالصة في سلسلة المفاهيم: «مفهوم العقل»، و«مفهوم الحرية»، و«مفهوم الأيديولوجيا». . . إلخ، وصاحب المشروع أديب أيضاً، له روايتان، هما: **الغربة** و**اليتيم**. وهناك أثر اللسانيات المعاصرة عند محمد أركون، وقد ازدهرت في باريس في الستينيات. وقد انتقل من النزعة الإنسانية عند مسكويه إلى **نقد العقل الإسلامي** تحت تأثيرها. وهناك البنيوية عند الجابري، والانتساب إلى فوكو صراحة في مقدمة **تكوين العقل العربي**، وسيادة مفهوم «القطيعة المعرفية». كما أثرت المثالية الغربية في «الجوانية» عند ديكارت، والمثالية الألمانية، خاصة فخته، كما ظهرت في ترجمات ديكارت **التأملات** في الفلسفة الأولى، و**مبادئ الفلسفة**. وهناك الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود، والانتساب صراحة إلى الفيلسوف البريطاني السير ألفرِد آير. ويظهر أثر كانط والكانطية في المثالية المعتدلة، عند توفيق الطويل، الممتزجة بواقعية الإسلام. كما انتسب عبد الرحمن بدوي صراحة إلى الوجودية منذ رسالته للدكتوراه **الزمان الوجودي**. ويقال أيضاً عن حضور **الظاهريات** في مشروع **التراث والتجديد** عند حسن حنفي.

رابعاً: قراءة التراث والجبهات الثلاث

وقراءة التراث أو إعادة بناء التراث القديم هي فقط الجبهة **الأولى** في مشروع **التراث والتجديد** للتحرر من الحضور الطاغي للحاضر على الحاضر فكرياً وعملياً. تتلوها الجبهة **الثانية**، وهي الموقف من التراث الغربي أو علم الاستغراب

حتى لا نتحرر من طغيان الموروث، فنقع في طغيان الوافد. والجبهة **الثالثة** «الموقف من الواقع» أو «نظرية التفسير» حتى يتحول العقل العربي من النص إلى الواقع، سواء كان نص القدماء أو نص المحدثين، وينظّر له تنظيراً مباشراً، ويبدع نصاً جديداً يضاف إلى النصين السابقين. **النص الأول** له ظروفه التاريخية القديمة التي نشأ فيها، ويرجع إليها في فهمه وتفسيره، **والنص الثاني** له أيضاً ظروفه التاريخية الحديثة التي نشأ فيها، ويرد إليها لفهمه وإرجاعه إلى حدوده الطبيعية. **والنص الثالث** يعبّر عن الواقع الحاضر ويرجع إليه، فلا يوجد نص دائم وثابت خارج الزمان والمكان. وقد اعتنى مشروع **التراث والتجديد** بتحقيق التراث **المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري[١]، واستبدل بالتحقيق الترجمة عن الفكر الغربي الحديث، كما ترجم القدماء عن الفكر اليوناني: **رسالة في اللاهوت والسياسة** لاسبينوزا، و**تربية الجنس البشري** للسنج، و**تعالي الأنا موجود** لجان بول سارتر، و**نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**[٢]. وما زال مشروع الترجمة والعرض والتأليف غير مُنجز. ما زال هيغل واليسار الهيغلي خاصة، وفيورباخ، لم يبدأ بعد، والاكتفاء مؤقتاً بكتاب **مقدمة في علم الاستغراب**.

خامساً: أجزاء الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم»

اقتصر الباحث على عرض **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**. وهي مقدمة المشروع التي صدرت عام ١٩٨٠. وهي في الحقيقة مقدمة الرسالة الكبرى **مناهج التأويل، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، التي كُتبت بالفرنسية عام ١٩٦٥، فيكون عمرها الآن ٤٥ عاماً، بالإضافة إلى دراسة ثانوية[٣]. وقد توقف البحث عام ١٩٩٣. وكان قد صدر قبل ذلك **من العقيدة إلى الثورة** (عام ١٩٨٧). ولو أن البحث استمر إلى اليوم لكان قد تعرض لباقي أجزاء الجبهة الأولى: **من النقل إلى الإبداع؛ محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة** (عام ٢٠٠٠) (تسعة أجزاء)؛ **من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، (عام

---

(١) **الآثار الشرقية**، ٢ ج (دمشق: المعهد الفرنسي، ١٩٦٤).

(٢) انظر: القديس أوريليوس أوغسطينوس والمعلم أسقف هيبو، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني** (الإسكندرية: دار النشر الجامعية، ١٩٦٨) ويشمل: «محاورة المعلم» لـ(أوغسطين)؛ «أؤمن كي أعقل» لـ (أنسيلم)؛ «الوجود والماهية» لـ(توما الأكويني).

(٣) نديم نجدي، **أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد وحسن حنفي وعبد الله العروي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥).

٢٠٠٥) (جزءان)؛ **من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف** (عام ٢٠٠٩) (جزءان). والآن يصدر تباعاً **من النقل إلى العقل، محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة**، وقد صدر منه الجزء الأول: **علوم القرآن من المحمول إلى الحامل** (عام ٢٠٠٩)، والجزء الثاني: **علوم الحديث، من نقد السند على نقد المتن** (عام ٢٠٠٩)[٤].

كما أن مشروع **التراث والتجديد** له ثلاثة مستويات في العرض: المستوى الأكاديمي العلمي، والمستوى الثقافي العام، والمستوى الشعبي المباشر في الثقافة السياسية[٥]. ويغلب على أصحاب المشاريع، بالإضافة إلى البحث العلمي، النضال السياسي، وهم يجمعون بين النظر والعمل. ومع ذلك ما زالت محدودة الأثر، يرفضها العلمانيون، بالرغم من اتفاقهم معها في الأهداف، ويرفضها الإسلاميون بالرغم من اتفاقهم معها في الوسائل. وما زال الطريق أمامها صعباً بعد نصف قرن، وإن كانت منتشرة في إندونيسيا وماليزيا وتركيا وإيران وأواسط آسيا والمغرب العربي واليمن والخليج. ربما يحتاج ظهور أثرها إلى أمد طويل من أجل تحويل مسار التاريخ من القرون السبعة الأولى، التي ختمها ابن خلدون واضعاً قانوناً لنهضتها وانهيارها، إلى القرون السبعة التالية التي تنهيها هذه المشاريع من أجل وضع قانون للنهضة.

سادساً: المعرفي والأيديولوجي في المشاريع العربية المعاصرة

ربما تكمن الصعوبة في هذا التقابل بين المعرفي والأيديولوجي في ثنائية تقليدية لا وجود لها في الواقع. ربما هي التقابل بين المعرفي والسياسي، المعرفي والنهضوي. والتراث نفسه كاشف لهذه الوحدة العضوية بين المعرفي والأيديولوجي والسياسي. وبصرف النظر عن إمكانية الفصل بينهما، فإن الموقف من التراث هو

---

(٤) وتحت الطبع الجزء الثالث «علوم السيرة: من الرسول إلى الرسالة» (٢٠١٠) وتحت الإعداد الجزء الرابع «علوم التفسير: من التفسير الطولي إلى التفسير الموضوعي» (٢٠١١)، والجزء الخامس «علوم الفقه: من العبادات إلى المعاملات» (٢٠١٢).

(٥) المستوى الثقافي العام مثل: **قضايا معاصرة**، ٢ ج (١٩٧٦ ـ ١٩٧٧)؛ **دراسات إسلامية** (١٩٨٢)؛ **دراسات فلسفية** (١٩٨٧)؛ **هموم الفكر والوطن**، ٢ ج (١٩٩٨)؛ **حضار الزمن**، ٣ ج (٢٠٠٥)؛ **حول الأجيال** (١٩٩٨)؛ **المستوى الشعبي في الثقافة السياسية: الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ٨ ج (١٩٨٧)؛ **من مانهاتن إلى بغداد** (٢٠٠٦)؛ **جذور التسلط وآفاق الحرية** (٢٠٠٦)؛ **وطن بلا صاحب: عرب هذا الزمان** (٢٠٠٧)؛ **نظرية الدوائر الثلاث** (٢٠٠٨)، **والوحي والواقع** (٢٠١٠).

إعادة توظيفه، وإعادة قراءته، وإعادة تأويله طبقاً لظروف العصر. ويقتضي ذلك تفكيك القديم وردّه إلى ظروفه التاريخية التي نشأ فيها وأصبح هو معبّراً عنها.

كما أنه يتطلب إعادة بنائه طبقاً للظروف الجديدة من أجل إعادة الاختيار بين البدائل: الأشعرية قديماً والاعتزال حديثاً؛ ابن سينا قديماً، وابن رشد حديثاً؛ الشافعية قديماً والمالكية حديثاً؛ النقل قديماً والعقل حديثاً. كما يتطلب خلق تراث جديد حتى لا يقتصر العقل العربي على التأويل، فالتفكيك ثم إعادة البناء. فلا يوجد تراث واحد لكل الأجيال، ولكل العصور. لكل جيل ولكل عصر تراثه. ولكل مرحلة تاريخية تراثها. التراث القديم نشأ في عصر الانتصار. والتراث الجديد ينشأ في عصر الانكسار.

تعقيـــب (٢)

عبد المجيد الشرفي(*)

تتعلق الورقة التي قدمها د. رضوان السيد في الحقيقة بموضوعين مختلفين، وإن كانت بينهما أحياناً بعض الصلات:

- **الموضوع الأول** هو المعرفي والأيديولوجي في تحقيقات التراث.

- و**الموضوع الثاني** هو المعرفي والأيديولوجي في قراءات ذلك التراث.

وفعلاً، فإذا كانت نسبة كبيرة من المحققين قارئة للتراث، فليس كل قرائه محققين، وليست لأغلب هؤلاء إسهامات في نشاط التحقيق الذي هو في الأساس عمل فني يقتضي مؤهلات خاصة.

وقد توخّى د. السيد، بعد وضع المسألة في سياقها التاريخي العام، سبيل التحقيب للنشاطَيْن مجتمعَين، فبيّن أن المستشرقين كانت لهم ريادة في هذا المجال لأسباب تتعلق بالظروف التي عاشتها أوروبا في القرن التاسع عشر، وخصوصاً نزوعها النهضوي والتاريخاني والحركة الكبرى للانتشار الأوروبي في العالم القديم. وتَلَت هذه الحقبة مرحلة بدأت في سبعينيات القرن التاسع عشر، وتواصلت حتى الثلث الأول من القرن العشرين، وفيها بدأ العرب باستنساخ ما نشره المستشرقون، ثم ظهرت مجموعة من المصحّحين والمحررين عُنيت بتصحيح منشورات المستشرقين، وأضافت إليها نشر مئات النصوص والمخطوطات. وفي آخر هذه المرحلة «ظهر ما يشبه الوعي أو الانبعاث القومي والإسلامي، وتجلى في اختيار النصوص التي يراد نشرها، ومقارنة النسخ المخطوطة، وكتابة المقدمات،

(*) كاتب وباحث تونسي.

ووضع بعض الفهارس». وقد اعتَبَر الثلث الأول من القرن العشرين «مرحلة البدايات في النشر العلمي للنصوص التراثية العربية، اقترنت بوعي نهضوي وتوجه إلى اجتراح مشروع ثقافي عربي يشكّل التراث ونصوصه أحد أركان ذلك المشروع». وعلى إثرها ظهرت المرحلة الأكاديمية التي تميزت بتبلور المشروع الثقافي، وتحوُّل النشر إلى عمل مؤسسي. وانتهت هذه المرحلة في الستينيات، نظراً إلى تغيّر الوعي منذ هذه الفترة، ولم يعد من الممكن الحديث عن استمرارية في الطرائق، رغم أن نشر المخطوطات لم يتوقف، بل سال سيل النشرات التراثية، وما يزال على اندفاعاته الهائلة.

وانتقل د. رضوان السيد بعد ذلك إلى قراءات التراث بين الثلاثينيات والستينيات من القرن العشرين، وركز اهتمامه على إسهام أحمد أمين في ثلاثيته الشهيرة: **فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، و**ظُهر الإسلام**. ثم خصص الجزء الأوفر من الورقة للاقتران والافتراق بين المعرفي والأيديولوجي في قراءات التراث بين عامي ١٩٥٩ و١٩٩٣، وفيه استعرض نظريات أربعة أعلام من قراء التراث، هم على التوالي: عبد الله العروي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وحلل مواقفهم تحليلاً يوقف على أهم أفكارهم في هذا المجال.

لن نناقش د. السيد في هذا التحقيب، ولا شك في أنه يحتوي على عناصر مفيدة في فهم الإشكالية المطروحة في ندوتنا، ولا في تحليله لنظريات الأعلام الأربعة التي اعتبرها ممثلة لقراءات التراث، وبعضهم مشارك في هذه الندوة، إلا أننا كنا نحبّذ أن يتم التركيز على نصيب كل من المعرفي والأيديولوجي في العمليتين المدروستين، أي تحقيق التراث وقراءته. وعلى هذا الأساس، نقترح تتبّع المظاهر التي يتجلى فيها المعرفي والأيديولوجي في تحقيق التراث، قبل تتبّعها في قراءاته.

فالمعرفي يكون في الأغلب ضمن التحقيق الأكاديمي، سواء قام به المستشرقون أو العرب أنفسهم. ويظهر بالخصوص من خلال مدى الاعتماد على مجمل مخطوطات النصّ المحقق، والمقارنة بينها للوصول إلى الصيغة الأصلية والمثلى للنص. ويظهر كذلك في الهوامش التي يثبتها المحقق لتفسير ما غمض من النص، أو للتنبيه إلى ما فيه من خصوصية، أو لوضعه في سياقه التاريخي، وأمثال ذلك مما تقتضيه عملية التحقيق بالمواصفات العالمية المتعارف عليها عند

المشتغلين بالنصوص القديمة، أياً كانت تلك النصوص، وبأية لغة كتبت. ويندرج عمل الفهارس ضمن هذا التحقيق العلمي، باعتباره يسهّل على الباحثين العثور على المعلومة المرجوّة دون الاضطرار إلى قراءة النص المحقق برمّته. ولذلك، فإن نوعية الفهارس تختلف من نص إلى آخر بحسب موضوعه والمادة التي يحتوي عليها، فلا تكون فهارس الأعلام مثلاً، أو فهارس الآيات والأحاديث النبوية، دالة وحدها على ما في النص من فوائد، ولا بد في كثير من الحالات من وضع فهارس تفصيلية للموضوعات المطروقة والمفاهيم والمصطلحات، مع شرحها شرحاً وظيفياً إن اقتضى الحال.

أما البعد الأيديولوجي للتحقيق فيظهر أولاً في اختيار النص المراد تحقيقه. فقد يراد منه الاستدلال على فكرة مسبقة يؤمن بها المحقق، وقد يراد منه الدفاع عن خصوصية محلية أو مذهبية، وما إلى ذلك من الدوافع على التحقيق. إلا أنه يبرز بالخصوص من خلال الهوامش التي يضعها المحقق، والتي يرمي من ورائها إلى توجيه قارئ النص التراثي. ونضرب على هذا المنحى مثلاً من بين العديد من الأمثلة التي يصبح فيها المحقق طرفاً في القضايا التي يطرحها النص. فقد حقق د. طه جابر فياض العَلواني كتاب **المحصول في علم أصول الفقه** لفخر الدين الرازي تحقيقاً جيداً يخضع في الجملة للمعايير العلمية المتعارف عليها، وأحسن توثيق المادة التي يشتمل عليها. ولكنه يثبت في أحد هوامشه ما يلي: «من هنا إلى آخر المطاعن التي رددها النظّام سقط من س، ل، ج، وانفردت بإيراده ح، ص، ي. ولعل الناسخين الذين أسقطوا ذلك أسقطوه تحرّجاً، ولكن الأمانة العلمية تفرض إثباته». إلى هذا الحد كان كلامه ذا صبغة معرفية لا غبار عليها، ولكنه يضيف إثر ذلك مباشرة: «وإن كنا نودّ لو أن الإمام المصنّف (يقصد الفخر الرازي) لم يكترث بأقاويل هذا الزنديق، ولم يحيها بالتدوين، وإن كان قد ردّ عليها وأجاب عنها»[1].

ولكي ندرك خطر هذا البعد الأيديولوجي لا بد من التنبيه إلى أن النظّام الذي ينعته المحقق بالزنديق هو من أعظم مفكري الإسلام، وأن الرازي، وإن أجاب عن اعتراضاته، فقد أوجز كل الإيجاز، مما يدل على الحرج الذي كان يشعر به، نظراً إلى متانة حجج النظّام التي لم يكتب لها الرواج لأسباب تاريخية،

(١) انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ٦ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، والهامش المقصود ورد في ج ٤، ص ٣٠٨.

ثقافية وسياسية واجتماعية، لا صلة لها بالإيمان أو بالزندقة، كما أراد المحقق أن يوحي بذلك.

ونريد أن نشير في هذا الصدد إلى أن الحدود بين المعرفي والأيديولوجي ليست دائماً واضحة على النحو الذي ذكرناه، لا فقط بسبب الاعتبارات الفلسفية والنظرية التي تعرض لها كمال عبد اللطيف في ورقته، بل لأن طبيعة النصوص المحققة تستعصي أحياناً على التصنيف، ويعسر الحكم على المنهج الذي اختاره المحقق لتلك النصوص. ودليلنا على هذا تحقيق نص **ألف ليلة وليلة**، وبين مخطوطاته شرقاً وغرباً من الفروق ما يستحيل معه معرفة الأصل من الزيادات التي لحقته. وكذلك الشأن بالنسبة إلى **الفتوحات المكية** لابن عربي، إذ يصعب الحكم في المنهج الذي توخّاه عثمان يحيى، وحاول فيه بالخصوص التوفيق بين نسختين مختلفتين كتب كليهما ابن عربي نفسه في ظرفين متباعدين ولمخاطبَين مختلفَين.

وعلى صعيد آخر، إذا كان د. رضوان السيد قد أوجز العبارة حين قال إن «نشر المخطوطات لم يتوقف، بل سال سيل النشرات التراثية وما يزال على اندفاعاته الهائلة»، فقد كنّا نودّ لو تبسّط في عرض خصائص الفترة الأخيرة التي بدأت في ستينيات القرن الماضي، وبيان الحصّة التي احتلها كل من المعرفي والأيديولوجي فيها. وكان يمكنه في هذا المجال الاستئناس بالعرض النقدي المهم الذي يحتوي عليه منذ سنوات عديدة كل عدد من أعداد مجلة المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية بالقاهرة (MIDEO)، والذي يعرّف بما نشر في مصر من نصوص تراثية في مختلف ميادين الإنتاج، مرتّبة ترتيباً جيّداً مع بيان لقيمة التحقيق ومدى علميته. فمن هذه المتابعة يتبيّن انحدار مستوى التحقيق في العقود الأخيرة، وأن الطابع التجاري البحت تنامى طغيانه، لا على المقصد المعرفي فقط، بل حتى على المقصد الأيديولوجي. ولذلك لا نعدم نصوصاً تراثية يتصرف فيها الناشر التجاري بحسب هواه، وبحسب ما يتوقع من إقبال القراء، بحذف بعض الأجزاء من النص وبتغيير العنوان، وما إلى ذلك من ممارسات لا تقبلها أبسط مبادئ الأمانة، فضلاً على ترك العديد من الأخطاء المطبعية وغير المطبعية دون إصلاح.

كما أن تحقيب د. السيد قد يوحي من جهة أخرى بأن الحركة الاستشراقية في تحقيق النصوص قد توقفت في المرحلة الأخيرة، وحلت محلّها جهود العرب في تحقيق نصوصهم. وهذا الانطباع الذي قد يخرج به قارئ الورقة لا يعكس

الواقع بدقّة. فربما خفتت تلك الحركة، ولكنها تواصلت رغم هذا الخفوت ولم تنقطع تماماً. ومن آخر النصوص التراثية المهمة التي نشرت كتاب **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض** لابن متّويه، أحد أعلام الأشاعرة في القرن الخامس الهجري، وقد حققه تحقيقاً ممتازاً في جزأين يحتويان على نحو ٧٥٠ صفحة من الحجم الكبير، دانيال جيماريه، ونشره المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة في أواخر عام ٢٠٠٩.

وحين ننتقل إلى المعرفي والأيديولوجي في قراءات التراث، ربما كان من الأجدى تصنيفها بحسب قربها أو بعدها من هذه الصبغة أو تلك، وإذ ذاك لا تكون النماذج الأربعة المقدّمة في الورقة معروضة لذاتها، بل لتبيّن مدى غلبة المعرفي أو الأيديولوجي في كل حالة. وعلى هذا الأساس، فما نقترحه هو تصنيف هذه القراءات على النحو التالي:

١ ـ القراءات الأيديولوجية

تنقسم هذه القراءات إلى ثلاثة اتجاهات كبرى:

أ ـ **القراءات التمجيدية**، وهي المنتشرة على نطاق واسع لدى علماء الدين ذوي التكوين التقليدي في المؤسسات الدينية العريقة. وميزة هذه القراءات أنها تستعيد ما كتبه القدماء وتجترّ ما تحتوي عليه كتب التراث دون أدنى مسافة نقدية. وكما هو الشأن في كل عملية تكتفي بالاسترجاع والاستنساخ، فإن الأصل هو دائماً أفضل من النسخة التي تريد أن تكون له وفيّة. ومعنى ذلك بالخصوص أن القارئ المعاصر، إذ يعبّر بطريقة أخرى عن نفس أفكار القدامى أو ما يتصور أنها أفكارهم ومواقفهم، مضطر، بدعوى تقريب المادة المدروسة إلى الأذهان، إلى الانتقاء والاختزال اللذين قد يبلغان حدّ التشويه. ولنا في الكتب العديدة المؤلفة في العقود الأخيرة في ميدان أصول الفقه خير دليل على هذه الظاهرة[٢].

ب ـ **القراءات التوظيفية للتراث**. وهنا يختلف التوظيف اختلافاً كبيراً بحسب الأهداف المراد بلوغها منه، فقد يكون الهدف هو الدفاع عن مبادئ «تقدمية»[٣]،

(٢) في هذا المجال، انظر: محمد طاع الله، **أصول الفقه عند المحدَثين** (القيروان، تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠).

(٣) على سبيل المثال، انظر: حسين مروّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩).

وقد يكون على عكس ذلك الدفاع عن مبادئ «رجعية» واختيارات ماضوية نكوصية(٤). كما يستغل التراث لغايات مذهبية ضيقة، مثلاً للدفاع عن فرقة من الفرق (أهل السنّة والشيعة والإباضية بالخصوص)، أو مذهب من المذاهب الفقهية (المالكية، والحنبلية... إلخ)، والكلامية (الأشعرية، والاعتزال... إلخ)، والسياسية (الخلافة، والحكم الشوري، والنظام الديمقراطي، والوحدة العربية... إلخ)، والاجتماعية (منزلة المرأة، والانتصار للمستضعفين، والعدل... إلخ)، والاقتصادية (الاشتراكية، والرأسمالية... إلخ)، والثقافية (حقوق الإنسان، والتقدم، والعقلانية... إلخ). ولعل أهم خاصية لهذا التوظيف أنه متعمَّد أحياناً، وغير مقصود عن وعي تام أحياناً أخرى، ولهذا يكثر الالتباس في هذا المستوى، ولا يدرك المرء بيسر نصيب المعرفي الخالص ونصيب الأيديولوجي المبطّن. وانطباعنا العام، إزاء ندرة الدراسات التحليلية المعمقة لهذه القراءات التوظيفية، أنها هي الظاهرة الغالبة على قراءات التراث، وأن هناك استعجالاً للعثور ـ عبر التراث ـ على حلول سريعة لمشاكل الحاضر وحتى لمآسيه العديدة المستعصية.

ج ـ أما الاتجاه الثالث من القراءات الأيديولوجية، فهو **الاتجاه المناهض،** على سبيل الاستنقاص والتحقير، ونفي الإبداع وما إلى ذلك من رفض لمحتوى التراث جملة وتفصيلاً، نظراً إلى مناقضته للقيم الأساسية التي تقوم عليها الحضارة الحديثة، ولا سيما قيم الحرية والديمقراطية والمساواة بين الجنسين، وفصل الدين عن الدولة... إلخ. وتحتل فئة مخصوصة من المستشرقين مكان الصدارة في هذا الاتجاه، من أمثال رينان في القرن التاسع عشر، والأب لامنس في بداية القرن العشرين، وبرنارد لويس وباتريسيا كرون في الفترة المعاصرة. ويوجد بالطبع مِن بين العرب أنفسهم مَن يناهض التراث، إلا أن هؤلاء في الأغلب يجهلون ما فيه، ولا يمكن احتسابهم في عداد قرائه، ولا تجد كتاباتهم طريقها إلى التوزيع إن نُشرت.

٢ ـ القراءات المعرفية، أو بالأحرى الساعية إلى أن تكون معرفية بالدرجة الأولى

إن المعرفي عندنا في هذا المجال لا يعني التحلل من الروابط الثقافية أو ادعاء الموضوعية المطلقة، بل هو ما يدل على تمكّن من مناهج البحث الحديثة ومكتسباتها

(٤) من أمثال نشوء مؤلفات ابن تيمية وتوزيعها مجاناً أو شبيهاً بالمجان، ووفرة الدراسات المتعلقة بها والممولة من دول الجزيرة العربية النفطية.

في علوم الإنسان والمجتمع. وقراءة التراث بهذا الهاجس المعرفي هي أساساً محاولة الفهم الأفضل لمدلولاته. كما أن العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة ليست سوى مفاتيح في هذه العملية التفهمية للمعبّر عنه والملتبس والمسكوت عنه على السواء. إنها، بعبارة أخرى، وسائل تضمن التواصل مع مفاهيم عصرنا ومتصوراته، لكن من الضروري أن يتم التعامل مع هذه الوسائل بعيداً عن كل نزعة وثوقية دغمائية، بل بروح نقدية يقظة باستمرار، حتى لا يتم إسقاطها على إنتاج فكري تاريخي له ظروفه الخاصة ومنطقه الداخلي، وله كذلك رهاناته المعلنة أو الضمنية. ويمكن القول أيضاً إن القراءات ذات الصبغة المعرفية هي قراءات تفكيكية في مرحلة أولى، وتأليفية في مرحلة ثانية، إلا أن دورها يقف عند هذا الحد ولا يتعداه إلى تقديم الحلول العملية، وإلا انقلب الباحث والعالِم إلى منظّر وواعظ، وإلى رجل دين أو رجل سياسة أو رجل أخلاق، ولا ينبغي له ذَلك.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا شك عندنا في أن نصيب القراءات العربية المعاصرة للتراث بهذه المعايير المعرفية قليل من جهة، وهامشي من جهة أخرى. هو قليل في حدّ ذاته، بالمقارنة بالكم الهائل من القراءات الأيديولوجية بأصنافها المختلفة. وهو هامشي لأن هذه القراءات، متى مورست، إنما تمارس في نطاق أكاديمي مغلق، ولا تجد لها نتائج أو حتى أصداء على مستوى الجمهور العريض، وذلك بسبب عوامل عديدة ليس أهونَها ضيقُ مجال حرية التعبير، وثقل الرقابة الاجتماعية، وضغط الرأي العام غير المتعوّد على إعادة النظر في ما يعتبر «ثوابت» لا يجوز إخضاعها للنقد والمساءلة.

إن القراءة المعرفية تقتضي، إذن، ظروفاً موضوعية ليست متوفرة إلى حدّ الآن في جل البيئات العربية. المعرفي لا يعترف بالحدود أيّاً كانت لما يجوز التفكير فيه، ولما لا يجوز. وكسر هذه الحدود سيرورة تاريخية طويلة وعسيرة، وعلى صلة بمستوى التطور العام الذي يبلغه المجتمع ونُخَبه، وقد شُرع فيها باحتشام وبتفاوت ملحوظ بين الأقطار العربية. وفي تقديرنا أن المدرسة التونسية حققت بعض خطوات رائدة في سبيل الارتقاء بقراءة التراث إلى المستوى المعرفي المنشود، إلا أن ورقة د. رضوان السيد مرت عليها مر الكرام واختارت تحليل المشاريع التي تحظى أكثر من غيرها باهتمام المشارقة عموماً، بالنظر أساساً إلى أنها نُشرت أو تُرجمت في القاهرة أو في بيروت، ولقيت رواجاً واسعاً في الأوساط الثقافية.

ونحن نقدّر أن د. السيد لم يكن بوسعه في ورقة كهذه التعرّض لكل

القراءات العربية الحديثة والمعاصرة للتراث، ولكنه لو ركّز على الاتجاهات العامة عوض تركيزه على أشخاص بعينهم، لأمكنه أن يدرج عدداً من الأسماء التي أثّرت تأثيراً لا ينكر في حركة قراءة التراث، من أمثال محمد حسين هيكل، وعلي عبد الرازق، والطاهر الحداد، وزكي نجيب محمود، ومحمود محمد طه، وناصيف نصار، ونصر حامد أبو زيد، وهشام جعيط، وأدونيس، والقائمة طويلة. ونرجح أنه لو فعل ذلك لتعدّى المواقف التنظيرية الغالبة على أصحاب المشاريع المدروسة إلى التطبيقات العملية في سائر مجالات الثقافة والحضارة العربيتين.

وإذ لم يتوخّ د. رضوان هذا المنهج في ورقته، فسنشير إلى عدد من قراءات التراث التي أُنجزت في رحاب الجامعة التونسية، وهي تسعى إلى تغليب المعرفي على الأيديولوجي، بصفتها نماذج ليس إلا، ولا تدّعي الإحاطة والشمول.

ففي ميدان اللغة، نحواً وصرفاً وبلاغة، وتطبيق أحدث المناهج اللسانية في قراءة التراث، تتميّز أعمال فريق متين من تلامذة أ. عبد القادر المهيري[٥]، من أمثال حمادي صمّود[٦]، ومحمد صلاح الدين الشريف[٧]، ومحمد الشاوش[٨]، والمنصف عاشور[٩]. وفي قراءة الأدب العربي القديم، نثراً وشعراً، يمكن ذكر أعمال محمد عبد السلام[١٠]، ومحمود طرشونة[١١]، وحسين الواد[١٢]، ومحمد

(٥) انظر: عبد القادر المهيري: **أعلام وآثار من التراث اللغوي** (تونس: دار الجنوب، ١٩٩٣)، و**نظرات في التراث اللغوي العربي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، و Abdeikader M'hiri, *Les Théories grammaticales d'Ibn Jenni* (Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1973).

(٦) انظر: حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)**، سلسلة الآداب؛ جامعة الآداب والفنون والعلوم الانسانية، تونس؛ ٢١ (منوبة، تونس: منشورات كلية الآداب، ١٩٨١).

(٧) انظر: محمد صلاح الدين الشريف، **الشرط والإنشاء النحوي للكون: بحث في الأسس المولدة للأبنية والدلالات**، اللسانيات؛ ١٦، ٢ ج (تونس: منشورات كلية الآداب، ٢٠٠٢).

(٨) انظر: محمد الشاوش، **أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية: تأسيس نحو النص**، اللسانيات؛ ١٤، ٢ ج (تونس: كلية الآداب؛ بيروت: المؤسسة العربية للتوزيع، ٢٠٠١).

(٩) انظر: المنصف عاشور، **ظاهرة الاسم في التفكير النحوي: بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان**، اللسانيات؛ ١٢ (تونس: كلية الآداب، ١٩٩٩).

(١٠) انظر: محمد عبد السلام، **غرض الموت في الشعر العربي** (تونس: [د. ن.]، ١٩٧٧) (بالفرنسية).

(١١) انظر: محمود طرشونة، محقّق، **مائة ليلة وليلة** (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩)، و Mahmoud Tarchouna, *Les Marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols*, faculté des lettres et sciences humaines de Tunis; 22 (Tunis: Université de Tunis, 1982).

(١٢) انظر: حسين الواد: **المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب** (تونس: كلية الآداب، ١٩٩١)، و**تدور على غير أسمائها: نظرة في شعر بشار**، سلسلة معالم الحداثة (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٣).

القاضي(١٣). وقد برزت في قراءة التراث التاريخي العربي إسهامات هشام جعيط(١٤)، وراضي دغفوس(١٥)، وحياة عمامو(١٦). ونسجّل في قراءة مظاهر من الحضارة العربية، كما تتجلى في كتب الأخبار، وكتب الطبّ والطبيخ وغيرها، وبالاعتماد على أحدث المناهج في العلوم الإنسانية، أعمال آمال رامي(١٧)، وسهام الدبابي الميساوي(١٨). أما في قراءة التراث الديني، فالإسهامات الجيّدة في تجديد النظر إليه عديدة، ولعلّ من أبرزها، على سبيل الذكر لا الحصر، أعمال المنصف بن عبد الجليل(١٩)، ونائلة السيليني(٢٠)، ووحيد السعفي(٢١)، ومحمد بوهلال(٢٢)، وتهامي العبدولي(٢٣)، ومنصف الجزار(٢٤)، وناجية الوِرْيِمّي بوعجيلة(٢٥).

---

(١٣) انظر: محمد القاضي، **الخبر في الأدب العربي** (تونس: كلية الآداب، ١٩٩٨).

(١٤) انظر: هشام جعيط: **الكوفة: نشأة المدينة العربية**، برنامج كاتب وكتاب؛ ١٩٨٦ (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٦)؛ **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٧)، و**الفتنة الكبرى** (باريس: [د. ن.]، ١٩٨٩) (بالفرنسية).

(١٥) انظر: Radhi Daghfous, Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes: Ière-IIIème s., VIIème-IXème s., Histoire, 2 vols. (Tunis: Faculté des sciences humaines et sociales, 1995).

(١٦) انظر: حياة عمامو، **أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام**، معالم الحداثة (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٦).

(١٧) آمال رامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية** (بيروت: دار المدى الإسلامي، ٢٠٠٧).

(١٨) انظر: سهام الدبابي الميساوي، **الطعام والشراب في التراث العربي** (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٨).

(١٩) انظر: المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام: بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥).

(٢٠) نائلة السيليني، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير** (بيروت؛ الدار البيضاء: [د. ن.]، ٢٠٠٢).

(٢١) وحيد السعفي: **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن** (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠١)؛ **القربان في الجاهلية والإسلام** (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٥)، و**في قراءة الخطاب الديني** (تونس: نجمة الدراسات والنشر، ٢٠٠٨).

(٢٢) محمد بوهلال: **الغيب والشهادة في فكر الغزالي** (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٣)، و**العقدي والمعرفي في علم الكلام** (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٨).

(٢٣) تهامي العبدولي، **النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية** (دمشق: دار المدى للطباعة والنشر، ٢٠٠١).

(٢٤) منصف الجزار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول** (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٧).

(٢٥) ناجية الوِرْيِمّي بوعجيلة: **في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم** (دمشق: دار المدى للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، و**حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**، معالم الحداثة (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٨).

هذه الأسماء وغيرها من الأكاديميين التونسيين لها في ما نرجّح نظائرها في الجامعات العربية، مشرقاً ومغرباً، وإنّ تتبّع الأطروحات التي نوقشت في تلك الجامعات لَمِن شأنه أن يوقفنا على مدى التراكم المعرفي الذي حصل في العقود الأخيرة في قراءة التراث، أو على تقهقر البحوث في هذا المجال الذي من المفروض أن يحتل فيه العرب مكان الصدارة إن لم يستطيعوا مجاراة الأمم الأخرى في العلوم الصلبة والتجريبية، وفي التقنيات الحديثة. ونحن بداهة لا نلوم د. رضوان على أنه لم يفعل ذلك، ولكننا نشير إلى ضرورة القيام بهذا البحث باعتباره أحد أهم المؤشّرات على المعرفي والأيديولوجي في قراءات العرب لتراثهم، فهو بحسب رأينا أكثر دلالة على حاضر الدراسات العربية، وعلى نوعيتها ومستواها، ولا سيما عند مقارنتها بما ينتجه أساتذة الجامعات الأجنبية المرموقة وخِرّيجوها من العرب ومن غيرهم.

المناقشــات

١ ـ وجيه كوثراني

لفتني تعبير أ. حسن حنفي عن مشاعره بالضيق، وربما بالإحباط، بسبب الحصار الذي يعيشه من قبل العلمانيين والإسلاميين. لماذا؟ لأن حسن حنفي كغيره من أصحاب «المشاريع» يستعجلون أمر التغيير في مجتمعاتهم، فيخلطون بين دور الباحث معرفياً، ودور السياسي والحزب السياسي في اتخاذ القرار من أجل التغيير. الباحث يجب أن يعرف ويحدد دوره كمنتج للمعرفة، وهذا الإنتاج هو جزء من تراكم معرفي سيكون له نتائجه على المستوى البعيد. التراكم المعرفي هو الذي يؤدي إلى التغيير في لحظة من لحظات التاريخ، وبالتحديد عندما يتوافق هذا التراكم مع تراكم تنموي متكامل على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

أودّ أن أذكّر، هل كان لكتّاب النهضة الأوروبية تأثيرهم المباشر في حياتهم، وأعطي مثلاً جون لوك الذي كتب في سياق تداعيات الحروب الدينية في أوروبا **رسالة في التاريخ**، وقد كتبها دون اسم (Anonyme)، ولم يُعرف صاحبها إلا بعد حين. ثم إن هذا الكتاب، وغيره من الكتب، لم يكن لها نتائجها المباشرة، وإنما شكلت جميعها جزءاً من تراكم معرفي عام، هو الذي أحدث التغيير، ولنتذكر أن التغير في الأفكار هو تغير بطيء.

٢ ـ منى فياض

كما في كل مرة، يقدم لنا د. رضوان عرضاً غنياً ومتماسكاً وشاملاً لما فيه من الإحاطة ولقدرته على التحقيب والتبويب، وهو أمر مهم جداً بالطبع، وليس في المتناول دائماً. لكن مع ذلك،عندما ننتهي من قراءة البحث نشعر بأن هناك نقصاً ما. فالنتيجة التي انتهى إليها المؤلف، بعد تتبعه لحركة التحقيقات للتراث العربي، تتركنا على ظمأ. ويُطرح السؤال نفسه: لماذا أتتبع آثار ما هو معرفي

وما هو أيديولوجي في التراث؟ أي من أجل الإجابة عن أي سؤال؟

فقط من أجل التبويب: هناك هذا القدر من المعرفة، وهذا القدر من الأيديولوجيا. أليس السؤال المضمر هو ما الذي يساعد أكثر على الإنتاج المعرفي؟ أو هو كيف أعاقت الأيديولوجيات المختلفة هذا الإنتاج؟ أو كيف أثرت فيه؟ ربما أصل سوء التفاهم هو عنوان الندوة «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي»، بما يوحي بأن المطلوب هو جردة بنسب كل منهما، وليس أكثر.

لكن السؤال الأساسي يظل ما الذي يمكن أن يعيق الإنتاج المعرفي؟ وهنا أجدني أعود إلى فوكو في كتابه **ولادة العيادة** الذي يكتب في مطلعه: «حوالى منتصف القرن الثامن عشر، عالج «بوم» (Pomme) وشفى امرأة مصابة بالهستيريا بحملها على الاستحمام بين عشر واثنتي عشرة ساعة يومياً، طوال عشرة أشهر كاملة». في ختام هذا العلاج ضد نشاف الجهاز العصبي والحرارة التي كانت تغذيه، لاحظ بوم: «أجزاء غشائية شبيهة بقطع من الرق المبلل. . . تنفصل مصحوبة بآلام خفيفة وتخرج يومياً مع البول، كما ينسلخ حالب الجهة اليمنى بدوره ويخرج بكامله عن طريق المسلك ذاته. . . »، إلى آخر النص.

يتساءل فوكو عن ماذا يكلمنا «بوم» في نصه هذا؟ وهل هو أكثر من لغة دون حامل مدرك بحسب تعابيره؟ إلى ماذا يستند طبيب القرن الثامن عشر في رؤيته تلك؟ هل يكلمنا عن هوامات؟ ومن قال إنه لم يكن «يرى» ما وصفه؟

يورد فوكو في المقطع نفسه كتابة لطبيب آخر يدعى «بايل» منذ القرن التاسع عشر، لكن وصفه للواقع الذي يراه يتمتع بالدقة، ويقود النظر إلى عالم مرئي بشكل ثابت، ما يجعله يتساءل أية تجربة تقود إلى الاختلاف في الرؤية وفي التعبير في الوقت نفسه؟ لقد تطلب الأمر سنوات عديدة كي تنقشع الصور المذهلة، ولكي تحصل إعادة تنظيم للمساحة الظاهرة والسرية، ولكي تتكشف إضاءة جديدة على الألوان والأشياء تحت نظرة العياديين الأوائل لبدايات القرن التاسع عشر، حيث وصف الأطباء حينها ما بقي خلال قرون تحت عتبة المرئي والمنصوص عليه. لكن ذلك لم يكن بسبب أنهم استعادوا قدرة الإدراك والنظر بعد تأمل طويل، أو أنهم صاروا يستمعون بدل أن يتخيلوا، بل بحسب فوكو، لأن العلاقة بين المرئي واللامرئي، والضرورية لكل معرفة مجسدة، غيرت بنيتها، وأظهرت تحت النظرة وفي اللغة ما كان دونهما ومتخطياً لهما ـ وما يمكن أن يكون الأيديولوجيا من منظار الندوة ـ وتم عقد تحالف جديد بين الكلمات

والأشياء يتيح النظر والقول، وتوغلت أشكال العقلانية الطبية في ثخانة الإدراك الرائعة، وأصبحت العين مستودع الوضوح ومنبعه، إذ لها القدرة على إظهار الحقيقة التي لا تظهر إلا بمقدار ما تعطى الفرصة لذلك.

لقد استشهد د. رضوان بالإنسانوية التي تعني، في ما تعنيه، اتخاذ مسافة من التاريخ القديم من أجل الابتعاد عنه بالقدر الذي يسنح بمراجعته بـ «موضوعية» من أجل نقده أو الاستفادة منه، الأمر الذي ما نزال نحن بعيدين عنه، وما نزال نطلق على تاريخنا تسمية «التراث» في إشارة ضمنية إلى أنه ما يزال جزءاً منا وفاعلاً فينا، ولم يصبح «تاريخاً» خارجاً عنا، وقابلاً إلى أن يصبح موضوعاً للدراسة. ومن هنا أجد أن تسمية التيار الذي ينادي بمسافةٍ كهذه بتيار «القطيعة» مع التراث، فيها ظلم وتقييم سلبي لفئة معتبرة أنها ترفض هذا التراث و«تقطع معه». والمسألة هي هنا تماماً، القيام بما تطلبه هذه الفئة من «الانفصال» المطلوب من أجل أن يتقدم المعرفي ويتطور. وهذا ما يفيدنا الحفر عنه في الظواهر التي ندرسها، وفي تطوير معرفتنا، سواء احتوت على قدر من الأيديولوجيا أم لا.

لذا كان من المفيد مع تعداد التيارات وتبويبها متابعة اللماذا أيضاً الذي حصل في انتقاء مواضيع معيّنة للتحقيق واستبعاد أخرى، وارتباط ذلك بالمرحلة المدروسة، وأي المواضيع تساعد أكثر من غيرها على فهم المراحل وتقييمها.

٣ ـ محمد عبد الشفيع عيسى

لاحظت أن د. رضوان السيد كان رقيقاً رفيقاً في التعامل مع المشاريع الفكرية التي تناولها في سياق بحثه حول قراءات التراث. وكنت أفضل لو أنه تناول تلك المشاريع بمشرط الحكم والنقد. ولعل مما يقرب هذه الفكرة إلى الأذهان ما ذكره د. عبد العزيز لبيب في ختام بحثه المقدم إلى هذه الندوة حين قال: «إن الحديث عن الأزمة يكون على نوعين: فإما أن ينخرط الوعي في الحداثة حتى لو أدى الأمر في ما بعد إلى أن يقطع روابطه بالتراث، وإما أن يتوسل بالحداثة أداةً لإصلاح الإسلام. . .». أنطلق من هذه العبارة للقول إنه تبلور تيار، قد أسمّيه «التيار الحداثي»، عمل على التوسل بالأدوات المعرفية «الحديثة» سعياً معلناً إلى إصلاح «الإسلام». . . ولكن هل نجح المشروع الحداثي الذي قاده مؤسسون كبار له، مثل العروي والجابري وأركون، وجيل تالٍ لهم أو معهم، في تحقيق بغيته. . . أي إصلاح الإسلام؟

إن هذا المشروع لقي استجابة واسعة بين المثقفين العرب، مشرقاً ومغرباً، ولكن لا أظن أنه نجح في تحقيق هدف «إصلاح الإسلام» أو «إصلاح التراث»، وإنما كان انتشار المشروع لأنه يلبّي حاجة فريق مهم من المثقفين العرب إلى قيم الحرية والعقلانية. ولعله نتيجة النقص في بنية المشروع الحداثي، وربما بالتوازي معه، نشأ «مشروع إسلامي» أو قل: إسلاموي، يسعى إلى الإحياء الإسلامي، من داخل التراث لا من خارجه. ولا نحسب أن هذا المشروع قد نجح أيضاً في تحقيق الإحيائية الإسلامية الحقة.

ولكن حسن حنفي، قد انطلق من داخل التراث، مستخدماً أدوات معرفية، من جنس أدوات «المشروع الحداثي»، ولكن بهدف دفع عملية التغيير الاجتماعي، ربما بروح «ماركسية» من نوع ما. . . لماذا لم يلق مشروع حنفي لليسار الإسلامي انتشاراً مثل ذلك الذي حققه المشروع الحداثي (المغاربي). . . ؟ ربما لأن حسن حنفي تحدث بما لم يكن الواقع الاجتماعي والفكري مهيأً تماماً لسماعه بأذن صاغية، حين تحدث بلغة التقدم الاجتماعي بمنهجية اجتماعية، ربما طبقية، في حقبة انحدار الفكرة الاشتراكية في العالم. لا يعني هذا أن مشروع اليسار الإسلامي كان خِلْواً من المعرفة، لا بل استخدم الأدوات المعرفية (الحديثة) لدعم توجهه الأيديولوجي.

وفي النهاية، كنت أودّ أن ينير د. رضوان السيد طريقنا البحثي بإلقاء المزيد من الضوء على ما ذكر من «مشاريع فكرية» كبرى، وجدلية المعرفي والأيديولوجي فيها جميعاً.

٤ ـ نيفين مسعد

لي ملاحظتان سريعتان:

١ ـ **الملاحظة الأولى** أني قادمة من القاهرة، وقد تركت خلفي معركة مستعرة تتمحور حول كتاب **ألف ليلة وليلة**. فلقد دعا البعض إلى مصادرة نسخ هذا الكتاب بدعوى أنه ينطوي على قصص تشيع الخلاعة والتهتك وما شابه، وتصدّى لهؤلاء من دللوا على أن أدباءَ كباراً، أمثال طه حسين وتوفيق الحكيم، قد نهلوا من أحداث هذا الكتاب، وزادوا فقالوا إننا لو استجبنا لمطلب مصادرة **ألف ليلة وليلة** لكان هذا معناه السماح بإعادة قراءة كل التراث العربي الإسلامي للبحث عمّا يخدش الحياء فيه، وهذا بالمطلق غير مقبول. أسوق هذه الواقعة للتدليل على

الحضور القوي للأيديولوجيا في تقييم القديم، وفي القلب من هذا القديم تراثنا العربي الإسلامي.

٢ ـ **الملاحظة الثانية** تتعلق بالبناء على الاقتراح الذي تقدم به المعقب د. عبد المجيد الشرفي والخاص بمحاولة النظر في رسائل الماجستير والدكتوراه المسجلة والمناقشة في الجامعات العربية التي تخصّ التراث. وأنا مثله أدرك أن هذا عمل ضخم، مع أن العديد من الجامعات العربية لا تدرس التراث كفرع معرفي مستقل، بل تدمجه في إطار التخصصات اللغوية، وربما التاريخية. لكن في معهد البحوث والدراسات العربية يوجد قسم خاص بتحقيق التراث يؤمه طلاب من معظم البلدان العربية، ويعدون رسائل الماجستير والدكتوراه في موضوعات يمكن إخضاعها للتحليل لمعرفة ما هي الاعتبارات الأيديولوجية التي تدعو إلى تحقيق مخطوطات معيّنة وإهمال أخرى، وما تخضع له هذه الاعتبارات من استمرارية أو تغيير.

٥ ـ سعيد بنسعيد العلوي

لا تعليق لديّ على الورقة الجيدة التي قدمها د. رضوان السيد، ولا تعليق لديّ على التعقيب الذي قدّمه د. حسن حنفي، وإنما أريد أن أقول كلمة بصدد الموضوع، موضوع التراث، من حيث صلته بحياتنا المعاصرة، ومن حيث ما يثار حول الموضوع والفهم الذي يراد له، بل والتسخير الذي يُحْمَل التراث على أن يقوم به.

قبل زمن قريب، كان مؤرخو الفكر العربي المعاصرون يرون أن جملة المفكرين المعاصرين العرب يتوزعون على فريقين كبيرين: السلفيين والليبراليين، يطلق هؤلاء على خصومهم نعت «الماضويين»، ويصف أولئك هؤلاء بـ «الحداثيين»، والفيصل في الحكم هو الانشغال بالتراث، والقول يدور حوله في حياتنا المعاصرة. نحيا اليوم (في العقد الأخير وما بعده)، مغامرة تعكسها معارض الكتاب السنوية في الوطن العربي. هناك طغيان، وهيمنة لنوع من «الكتب التراثية» (وهي بالمناسبة تحقق في المبيعات أضعاف أضعاف ما تبلغه المنشورات العربية الأخرى، والأمر في حدّ ذاته لا مدعاة فيه للتذمر أو الإزعاج، وإنما نسجل ذلك بحسبانه ظاهرة). يوافق هذه الهيمنة تصنيف صارم، تعضده خطابات لا تخلو من عنف، يجعل المثقفين العرب، من التيارات المختلفة، يندرجون في قائمة واحدة. ثم إنهم يصبحون، بموجب هذا التصنيف، عرضة لتشنيع واتهامات، شأنهم في ذلك شأن النصوص الإبداعية الكبرى في ثقافتنا العربية الإسلامية (الشأن كذلك في **ألف ليلة وليلة**

مثلاً)، في أسماء ترمز إلى جوانب الضياء والبهاء في ثقافتنا تلك (علماء الكلام، الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، بل والغزالي في بعض كتبه على الأقل).

أحسب أن ما قرأناه منذ أسبوعين أو نحو ذلك، عن الضجة التي ترافق إصدار **ألف ليلة وليلة** في نشرة جديدة، على النحو الذي سمعناه قبل قليل في تدخل د. نيفين مسعد، أن الأمر فيها ليبلغ مدى مؤسفاً، مؤلماً، يدل على سقوط وتردٍّ كبيرين، ذلك أن مواقع على الشبكة سارع مرتادوها إلى تبادل التهاني بمناسبة انتقال محمد عابد الجابري إلى رحمة الله، لا لشيء إلا لأنه، في تصوّراتهم، يرمز إلى كل ما يجب اجتثاثه ومهاجمته.

ما أودّ أن أشير إليه من ملاحظتي، أو بالأحرى صرختي، هو التنبيه إلى خطورة المزالق التي تحفّ بالتراث العربي الإسلامي. إنها أمور تدعو إلى التأمل، وتحثّ على وجوب استخلاص الدرس والعظة.

٦ ـ محمد الشيخ

الحال أني استمتعت بدراسة د. رضوان السيد وتعقيبي الأستاذين حسن حنفي وعبد المجيد الشرفي، أي استمتاع. أكثر من هذا، أفدت منهم إفادات، إذ إنها حركت في نفسي شجنين يتعلقان بتحقيق التراث، فلربما كانت الأيديولوجيا سهلة التبيّن في دراسة التراث، صعبة في تحقيقه:

١ ـ شهدت ساحة نشر التراث في السنوات الأخيرة ظاهرة خطيرة، هي ظاهرة حذف النصوص التي لا تروق. هذه ظاهرة مشينة مستشنعة. هناك كتاب **بلاغات النساء**، ومجموع النصوص التي اهتمت بالنساء في التراث نادرة، إذ بين مليون مخطوط أفردت ٧٥ مخطوطة، بحسب شهادة صلاح الدين المنجد، للمرأة، كلها للرجال! ونحن اليوم نرى كتباً بالمئات تحقق، وهي كتب للرجال! ويكاد المرء يعجز عن الجواب إن أنت سألته عن كتاب لامرأة عربية قديمة، ما عدا الدواوين الشعرية على قلتها. هذه مثلاً امرأة ظل المهتمون بالنصوص التراثية الصوفية ينسبون كتابها ـ وهي تلميذة لابن عربي، وصوفية أمية ـ إلى شيخها، إلى أن نبه عثمان يحيى إلى أن الكتاب لها لا له، واسمها ست العجم بنت النفيس. أعود إلى **بلاغات النساء** لابن طيفور: فقد نشر هذا الكتاب على الأقل مرتين. لكن النشر الثاني عمد إلى حذف فصل بأكمله يدور حول النساء الظريفات وبعض أقوالهن المتهتكة. استوقفتني هذه الظاهرة، وإني لأجد أن هذا يدخل في

صميم تغول الأيديولوجي على العلمي في نشر التراث وتحقيقه. للفيلسوف الألماني إمانويل كانط رأي فريد: وهو أنه أن يلزم السلف الخلف بقراءة معنية للتراث جريمة ضد الطبيعة البشرية، وأنا أرى أن هذا الفعل بالتراث جريمة ضد الخلف أيما كانت التعلة التي يلجأ إليها هؤلاء الناشرون. أملي أن يتنبه بعض مثقفينا المهتمين بالتراث إلى خطورة هذا الأمر، وأن يتصدّوا له. فإن لم يهتموا بالتراث اهتم به غيرهم بأسوأ اهتمام يكون. وفي ذلك مصيبتان.

٢ ـ الأمر الثاني يتعلق بتحقيق نصوص التراث مع تضمينها مواقف المحقق، لا المهنية العلمية، وإنما اختياراته اللاهوتية والأيديولوجية. هذا سليمان دنيا لما حقق نصّي **التهافت** و**تهافت التهافت** أرفقه بهوامش كثيرة. صحيح أنها تدقق لكنها تساجل، ولا سيما ابن رشد وكأنه كان معاصراً له. ألا يدخل هذا في باب تنزيل الأيديولوجيا ـ أيديولوجية سليمان دنيا ـ على تحقيق التراث؟

أودّ أن أنبه إلى أن د. رضوان السيد ذكر أن المعاصرين من دارسي التراث لم يعمدوا إلى المزاوجة بين الدراسة والتحقيق، وقطع في هذا ولم يستثنِ، لكني أجد أن الجابري حقق بعض نصوص ابن رشد أو بالأحرى أعاد تحقيقها ونشرها، وهي معروفة.

٧ ـ عبد المجيد الشرفي (يرد)

الملاحظة الوحيدة التي أضيفها إلى ما قلته في تعقيبي على ورقة د. رضوان أن من الضروري رصد الخاصية التي يتميز بها نشر النصوص التراثية في العقود الأخيرة، وهي غلبة الطابع التجاري على حركة نشر التراث، مع طغيان الاتجاه الأخلاقوي الذي يسمح لنفسه ببتر النصوص القديمة بتعلة منافاتها للقيم الإسلامية. وهذه النزعة الشعبوية أبعد ما تكون عن الموقف المعرفي، بل هي تعبير عن تخلف الوعي العربي وتقهقر المعرفي لصالح الأيديولوجي المتحجر.

الفصل الرابع

الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي(*)

وجيه كوثراني(**)

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠)، ص ٧٩ ـ ١٠٣.

(**) أستاذ جامعي، ومدير قسم الدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية.

أولاً: مدخل نظري

لعل من المفيد بدايةً الاستعانة بفرضية كارل بوبر في مبحثه **أسطورة الإطار** (*The Myth of the Framework*)، التي ترد في مستهل مقالته عن «عقلانية الثورات العلمية». مفاد الفرضية أن للثورات العلمية بعداً أيديولوجياً، وبعداً علمياً. أما تعريف بوبر للأيديولوجيا فهو أنها مصطلح يدل على أية نظرية أو عقيدة أو رؤية (غير علمية) للعالم تثبت أنها جذابة وتشغل الناس، بمن فيهم العلماء، وقد تكون مفيدة وقد تكون «مدمرة». وهو إذ يرى في كل ثورة علمية عنصراً علمياً وعنصراً أيديولوجياً، يعطي مثالاً على ذلك، الثورة الكوبرنيكية والثورة الداروينية. يقول: «كانت الثورتان الكوبرنيكية والداروينية أيديولوجيتين على قدر ما غيرت كلتاهما من نظرة الإنسان إلى موضعه في الكون، ومن الواضح أنهما كانتا علميتين على قدر ما أطاحت كل منهما بنظرية علمية سائدة: نظرية فلكية سائدة، ونظرية بيولوجية سائدة. ويبدو أن الثقل الأيديولوجي للنظرية الكوبرنيكية، وأيضاً للنظرية الداروينية كان جسيماً، لأن كلاً منهما قد تصادم مع الإيمان الديني، وكان لهما بالغ الدلالة في التاريخ العقلي للحضارة الغربية»[١].

ثم يضيف بوبر إلى هاتين الثورتين، وكمثالٍ على التداعي الأيديولوجي للنظرية العلمية التي يترتب عليها انقلاب في العلم أو قطيعة مع سابقة لها، الثورة الأينشتينية المعروفة بنظرية النسبية. فهذه الأخيرة لم تحدث انقلاباً في عالم الفيزياء فحسب، بل انقلاباً أيضاً في عالم الأفكار والأيديولوجيات. ومن تجليات ذلك أن معنى النسبية في مقاربة «الحقيقة» في الإنسانيات نحا إلى أن يتحول إلى نسبية مطلقة في المواقف والسلوك والمعايير، أي إلى نوع من الـ «Relativisme»، المناوئة لكل «موضوعية» علمية وضعية في الإنسانيات.

---

(١) كارل بوبر، **أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية**، ترجمة يمنى الخولي، عالم المعرفة؛ ٢٩٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ٥٢.

كيف نترجم أو نفهم هذا المنحى الفرضي الذي يميل إلى التداخل بين العلمي والأيديولوجي في مقاربتنا للخطاب التاريخي؟ يبدو لي أن مفردة «معرفي» الواردة في عنوان ورقة الندوة وسياقها، هي الترجمة العربية لـ Empistomologique، نسبة إلى Epistèmologie، وهي مشتقة من Empistème بمعنى «النظام المعرفي» وليست ترجمة لمفردة «علمي»، أي Scientifique، فما المقصود إذاً بالإيبيستيمولوجيا؟

جاء في تعريف **قاموس لالاند** التالي:

«تعني هذه الكلمة «الإيبيستيمولوجيا» فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر دقة، فهي ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم، لأن هذه الدراسة موضوع للميثودولوجيا، وهي جزء من المنطق، كما أنها ليست أيضاً تركيباً أو توقعاً ظنياً للقوانين العلمية (على المذهب الوضعي). إنها بصفة جوهرية الدرس النقدي للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية. . . والرامي إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها ومداها الموضوعي»[٢].

بمعنى آخر، وكما يشرح ذلك ميشال فوكو، مطوراً المعنى، ومركزاً على عملية تشكيل الخطاب: إنها كيفية ظهوره ومجموع الموضوعات والمفاهيم والاختبارات النظرية التي أنشأته وأدخلته في «سمة النسق والمنظومة»[٣].

على أن فوكو يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه بوبر في تأكيد العلاقة التداخلية بين الحيّز الأيديولوجي **والنظام المعرفي** (أي الـ Epistème)، وهو يجعل من مهمة «الإيبيستيمية»، **مهمة تاريخية** تسعى إلى الكشف عن الإمكانات والشروط التاريخية لظهور المعارف ودراستها في صورها التجريبية، وفي صيغة انتظامها في خطاب ينتظم بدوره في «بنية». على أن البنية ـ عند فوكو ـ ليست ساكنة، بل «إنها متغيرة لعلاقتها بالتاريخ». وفوكو يفهم التاريخ كما فهمه أعلام مدرسة الحوليات الفرنسية: التاريخ على أساس الفترة الطويلة (Longue durée) المتسمة ببنية من العلاقات والمفاهيم والتصورات المشتركة والسائدة، التي تتغير بين فترة وأخرى.

---

(٢) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، ٣ ج (بيروت: عويدات للنشر، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٣٥٦، ومحمد وقيدي، **ما هي الإبستيمولوجيا؟** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣)، ص ٨.

(٣) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٨٣، والزواوي بغورة، **ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٥٤ ـ ٥٥.

مثالٌ آخر على إمكانية تلاقي مفهوم «البنية» التي تتسم بشيء من الثبات عند الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين البنيويين، من أمثال ليفي ستراوس، ومفهوم «التحول» كما يفهمه مؤرخو الحوليات أو التاريخ الجديد، أمثال فرناند بروديل، وهذا التلاقي تمثل في حيّز النقد الذي وجهه الطرفان إلى التاريخانية الوضعية التي تدّعي العلمية الموضوعية وفهم قوانين التاريخ على أنه مسار من الحتميات والغائيات. إنهما يلتقيان عند فهمهما المشترك لمفهوم البنية في التاريخ، إنه فهم يجمع بين صفات ثباتها النسبي، وصفات تغيّرها المرحلي، ولكن على المدى الطويل(٤).

في إطار الجدل الغني حول «إيبيستيمولجية علوم الإنسان والمجتمع»، ولا سيما حول طبيعة العلاقة بين التاريخ والإثنولوجيا (كما هي عند بروديل وليفي ستراوس)(*) والتاريخ وفلسفة العلم (كما هي عند فوكو وبول فاين)، تصبح فرضية بوبر حول تداخل الأيديولوجي والعلمي (حتى في الثورات العلمية الكبرى)، أمراً أكثر مفهومية، وربما «أكثر صدقية»، وخاصة إذا ما طبقناها على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبصورة خاصة على الفكر التاريخي وإنجازاته وتجلياته في الخطابات التاريخية المتنوعة التي تنشد العلمية، بوصفها تجارب ومحاولات إنتاج معارف استخدمت قواعد البحث التاريخي ومنهجيته.

ثانياً: «القبب المعرفية»(**) في الكتابة التاريخية العربية (الكلاسيكية)

في مرحلة أولى من مراحل الكتابة التاريخية العربية خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، سيطر على الكتابة التاريخية العربية همّ معرفي غالب يمكن تلخيصه

---

(٤) بغورة، المصدر نفسه، ص ٥٥، و Paul Veyne, «Foucoult revolutionne l'histoire,» dans: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire: Essai d'épistémologie*, L'Univers historique (Paris: Editions du Seuil, 1971).

(*) للتوسع في هذه الفكرة، انظر: كلود ليفي ستراوس: «العرق والتاريخ،» في: **الانثروبولوجيا البنيوية**، حيث ينفي وجود بنى ثقافات وحضارات ثابتة ومنغلقة في التاريخ، ونظرية فرناند بروديل في قسمته للزمن التاريخي، بين زمن شبه ثابت (الزمن الجغرافي ـ التاريخي) وزمن بطيء التغير (الزمن الاجتماعي والحضاري) وزمن سريع التغير (الزمن السياسي)، كذلك مصطلحه المفهومي عن «الفترة الطويلة»، و«القرن الطويل»، في العديد من أعماله، وخاصة في: فرناند بروديل، **المتوسط والعالم المتوسطي**، دراسات تاريخية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، المقدّمة.

(**) نستخدم هذا التعبير ونستعيره من طريف الخالدي، حيث يستخدمه المؤلف للتشديد على السّمة السائدة (لناحية الاهتمام والمنهج والأسلوب) في إنتاج معرفة إنسانية اقتضتها الضرورات والحاجات في مرحلة تاريخية من مراحل المجتمع الإسلامي.

بالاهتمام بالحديث وتحقيقه وغربلته. لذا، يمكن أن نتحدث **عن** «مدرسة الحديث في التاريخ»، كما يقترح عبد العزيز الدوري في **نشأة علم التاريخ عند العرب**[5]، أو عن مظلّة أو «قبّة معرفيّة»، كما يقترح طريف الخالدي في كتابه **فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة**[6]. ومهما يكن من أمر التسمية الإيبيستيمية المعرفة التاريخية آنذاك (أو لبنيتها)، فإن الحاصل هو أن بين البُعد الأيديولوجي الديني (الإيماني) الذي يدفع إلى البحث عن مرجعية الحديث النبوي، والحرص (التوثيقي أو العلمي) على استخلاص الحديث «الصحيح»، نشأ منهج معرفي (علمي) للتحقق من صحة الأسانيد في سلسلة الذاكرة الشفهية أو المكتوبة، هو منهج «التعديل والتجريح»، وهذا الأخير هو منهج تجريبي وبرهاني يماثل أو يشبه في طرائقه «المنهجية التاريخية» (Methodologie de l'histoire)، كما يلاحظ ذلك المؤرخ أسد رستم في كتابه **مصطلح التاريخ** الصادر في العام ١٩٣٩[7].

لكن طريقة «الإسناد» ما لبثت أن تردّت في مسار توسع وازدهار الحضارة العربية، فأضحت عاجزة عن أن تكون أداة معرفة ممكنة لمواكبة الزمن التاريخي الإسلامي المتغير والمتوسّع، فحلّت الملاحظة والمراقبة من خلال الرحلة والتجربة والمعاينة للتعبير ولوصف الأشياء والأمكنة والوقائع والمجتمعات القريبة والبعيدة، والبشر والجماعات، فاعتلت «قبة الأدب» تعبّر عن معطيات التاريخ والمجتمع والحياة اليومية الخاصة بالطبقات والفئات والشعوب وأنماط العيش (مثال كتابات الجاحظ والأصفهاني. . . إلخ). أين الأيديولوجي، وأين العلمي، وأية معرفة تاريخية يقدمها هذا النوع من الكتابات؟ إنها خليط من الأفكار والحكايات والأساطير. إنها «كشكول» من المعارف والتصوّرات، ولكن أيضاً إطار مرجعي معرفي لمقاربة الأبعاد النفسية والسلوكية العميقة في البشر، وكما يتعامل معها مؤرخ فرنسي معاصر هو أندريه ميكيل (A. Miquel) عندما يدرس أدب الرحلات في العالم الإسلامي[8].

---

(٥) عبد العزيز الدوري، **نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، وقد صدر أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٢) عام ٢٠٠٥.

(٦) طريف الخالدي، **فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧).

(٧) أسد رستم، **مصطلح التاريخ: وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها** (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، [١٩٣٩]).

(٨) أندريه ميكيل، **جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**، ترجمة إبراهيم خوري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٥). =

ثم إن فرقاً دينية ومذاهب فلسفية تنافست وتصارعت في التاريخ الإسلامي، فكان لا بد لها من أسلحة تستمد عناصرها ومادتها من التاريخ، فتتأسس الحكمة (أي الفلسفة) «قبة معرفية» لمباحث تاريخية عن الملل والنحل والفرق «وعلم» العقائد ومشاهير الحكماء والفلاسفة. وإذ يطرح السؤال بصيغة «المعرفي والأيديولوجي» في هذا الإنتاج، فيكون الجواب: إنها معرفة تاريخية لخدمة الفلسفة وعلم العقائد تدخل فيها مناظرات في مفهوم الزمان والقديم والمحدث، والواحد والمتعدد، وصفات الله وصفات البشر، والقدرة والإرادة، ومسؤولية الإنسان أو الله في صنع التاريخ أو صنع الحدث. كل هذا «معرفي» يندرج تحت قبة (إيبيستيمة) الفلسفة والحكمة، وعلم الكلام في «زمانها الإسلامي».

لكن السياسة كعلم تدبير لإدارة المجتمع، تبقى هماً دائماً للإنسان ككائن اجتماعي وسياسي، لا بد له من «أمير» أو «حاكم». ومن هنا كان أيضاً في الحضارة العربية كتابات كثيرة في «تجارب الأمم» وسِيَر الملوك والأمراء والآداب السلطانية وأطوار الدول وأجيالها. مجلدات ضخمة ومتعددة، حملت هذه العناوين، فاحتلت «قبة السياسة» مساحة واسعة ظلّلت بدورها حقل معارف التاريخ، في الحروب والمعارك والسياسات وأساليب الحكم وأنماط العلاقة بين الحاكم والمحكوم (الراعي والرعية).

إذن، «قبب أربع» معرفية، كانت مراكز اهتمام غالبة ومهيمنة في الخطاب التاريخي العربي، حيث يمتزج فيه العنصر الأيديولوجي والعنصر المعرفي معاً.

ولكن، ومع انتقالنا إلى **مقدمة** ابن خلدون، نلاحظ اجتماع هذه القبب معاً في خطابها (خطاب المقدمة). فابن خلدون هنا، فقيه بحكم وظيفته كقاضٍ، وهو مؤرخ بحكم حرفته أو «فنه» الذي يضطلع به مختاراً ومحبذاً، وهو السياسي المتطلع إلى دور في الدولة، ومحلّل لنشأتها وأدوارها وانحلالها، وهو أيضاً الحكيم المتضلع بالحكمة والمطلع على فلسفة من سبقه. مع ذلك، يصرّ ابن خلدون على أنه مكتشف لـ «علم جديد» مستقل، هو علم التاريخ. والاستقلال كما يفهمه

= يقول أندريه ميكيل: «إن البحث يتمثل هنا (في أدب الرحلات)، لا في دراسة العالم مثلما كان في الواقع، بل في دراسة العالم الذي تدركه الضمائر وتقبل به وتصححه وتبدل هيئته وتحلم به». وهذا الموضوع الذي أضحى ـ مع المؤرخين الجدد ـ جزءاً من دراسة تاريخ «الذهنيات» والتصورات، يتطلب تحليله، كما يرى ميكيل ويحاول أن يطبق ذلك في مباحثه، «أن يقابل بمقارنات جزئية من جهة، ومن جهة أخرى بمقارنات تتوخى دراسة الذهنيات في فترات أخرى من حضارة الإسلام الكلاسيكية والحديثة، بل بمقارنات بعوالم أخرى من الشرق والغرب» (ص ٢١).

ابن خلدون ضمناً أو من خلال ما يفهمه البعض من معاصرينا لمصطلحاته، هو استقلال إيبيستيمولوجي (معرفي)، مستقل في منهجه ومستقل في حقله، عن تلك القبب المعرفية التي شهدتها سوابق الكتابة التاريخية العربية. إنه مستقل عن الدين وعلومه، ومستقل عن السياسة وآدابها، ومستقل عن الخطابة وفنونها. علم التاريخ يصبح في دعوة **المقدمة** «علماً حديثاً»، ويصبح المؤرخ مالكاً لناصية القبب الأربع، مع استقلاله عنها، مدعواً إلى فهم وعقلنة وتحليل الظواهر التاريخية، وتفسير تحولات العمران، أي الحضارة ووقائعها جميعاً، إذ يكاد المؤرخ في دعوة ابن خلدون يصبح «المؤرخ الحديث» في نظرة علي أومليل، والفيلسوف الحديث في منظار ناصيف نصار، والمفكر العقلاني في تصور محمد عابد الجابري. على أن السؤال الذي يلحّ: أية ثقافة غلبت على هذه الموسوعية الجامعة، ثقافة المؤرخ ـ الفقيه، أي المعرفة الدينية، أم ثقافة المؤرخ ـ الفيلسوف، أي «الإيبيستيمولوجي» بلغة اليوم (فيلسوف المعرفة).

ثالثاً: هل تفلّت ابن خلدون من وطأة «الأيديولوجيا السائدة» عبر ما يسمى «التجاوز المعرفي»؟

أرى أنه على الرغم من ذاك «التجاوز المعرفي» الذي حققه ابن خلدون على مستوى تكاملية معارف علوم الحضارة الإسلامية، كما يرى كثيرون اليوم، فإن ابن خلدون يبقى ابن عصره، أي ابن ثقافة ذاك العصر الذي ورث ثقافة الحديث والفقه ذاتي المرجعيات الإسلامية، والفلسفة ذات الينابيع اليونانية، والآداب المتنوعة بمصادرها العالمية (العربية والفارسية والهندية)، ويبقى أيضاً نتاج الخبرات السياسية العملانية التي تذهب من جهة نحو دنيوية ونفعية تلامس سقف الوضعانية التي عبّر عنها ابن خلدون في العديد من مواضع **المقدمة** بتعبير «طبيعة الأشياء»، إلا أنها تعود فتنشدّ من جهة ثانية إلى سقف بنية الثقافة السائدة: «ثقافة الفقيه في عصره»، إلى الأشعرية لناحية أصول العقيدة، وإلى البراغماتية السياسية على صعيد حاجة الدولة ـ العصبية ـ إلى الدين، حيث تحتاج الدولة إلى شرعية الدين، فتنشأ تلك العلاقة الملتبسة بين الفقيه والسلطان، وحيث تعود الثقافة الفقهية لتضبط خطى المؤرخ والباحث وحدوده في تناوله للظواهر التاريخية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

إن قلةً من الباحثين المعاصرين تنبّهت إلى هذه الحدود التاريخية في استرجاع ابن خلدون اليوم. جلهم أخذ بـ «جاذبية» الصورة التي تقدمها تأملات ابن خلدون

في العصبية وديناميتها وطبائع العمران البشري وأنواعه، وأشكال الدول والسياسات والصنائع، وانتحال المعاش وتحليل أواليات السوق ودولة الجباية، وصولاً إلى الدعوة إلى تحقيق استقلالية علم التاريخ، وفي الوقت نفسه تأكيد ترابط المعارف في المعرفة التاريخية من زاوية إيبيستيمولوجية.

إن هذا الإبراز لا يعفي الباحث من ممارسة النقد التاريخي للصورة الخلدونية، كما يقدمها الباحث المعاصر. فابن خلدون الفقيه يذهب مذهب الفقهاء الذين يرون في سمات الدولة «خصوصية إسلامية» تنحصر في مهمتين وفقاً للإجماع السائد: «تطبيق الشريعة، وإقامة الجهاد». وهذا تقرير نظري فقهي أيديولوجي بمعنى من المعاني لا تؤكده بالضرورة التجربة التاريخية الإسلامية، كما يرى رضوان السيد، لا على مستوى عملية انتشار الإسلام في كل حقبة، ولا على مستوى العلاقة العملانية بين الشريعة والدولة، أو بين الشريعة والسياسة[٩]. إن تحليل ابن خلدون للعصبية كمنشأة دينامية اجتماعية للدول واستقوائها بالدعوة الدينية، لا ينسحب لديه على الموقف الفقهي الذي يظل أسير منظومة الثقافة الفقهية السائدة حول «تعريف دور الدولة». إن هذا الالتباس يدعونا إلى إعادة النظر في الموقف الذي اتخذه العديد من الباحثين المعاصرين من مفهوم ابن خلدون للدولة وللأمة، حيث يرى بعضهم أن موقفه كان «جسراً مرّ عليه الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة القرون الحديثة»[١٠].

وهذا الموقف الملتبس من فقه ابن خلدون وتأريخه، نشهده أيضاً في ذاك الانفصال الذي يسكت عنه الباحثون المعاصرون في مستويات المعرفة والموقف، بين ابن خلدون المؤرخ، وابن خلدون الفقيه. فعندما يتحدث ابن خلدون عن علاقة العصبية بالدين يشير إشارة واضحة إلى الوظيفة السياسية للدين: «استقواء العصبية به». وعندما يتحدث عن صراعات السلطة وإثراء بعض الصحابة أيام عثمان، يعتبر ذلك «اجتهاداً» ويبرر الخطأ بـ «مقصد الحق».

لنقرأ هذا المقطع الذي يقتبسه ابن خلدون ـ المؤرخ ـ عن المسعودي: «في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال، فكان له يوم قُتل عند خازنه خمسون

(٩) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٩٦.

(١٠) ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، وصدرت ط ٢ موسّعة، عام ١٩٨٠.

ومائة ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار، وخلّف إبلاً وخيلاً كثيرة. وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار، وخلّف ألف فرس وألف أمة. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم، ومن ناحية السراة أكثر من ذلك. وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف ألف فارس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلّف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يُكسر بالفؤوس غير ما خلّف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار. وبنى الزبير داره بالبصرة، وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناه بالجصّ والآجر والساج. وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق. . . ».

ويعلّق ابن خلدون ـ الفقيه ـ على هذا النص التاريخي، فيستدرك. . . «وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة». . . وكما هو حال الصراع على السلطة (التغلب) بين علي ومعاوية. . . يقول ابن خلدون كمؤرخ: «هي مقتضى العصبية»، ويعلق كفقيه: «إنما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق، فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب علياً، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، وإنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق»[(١١)].

وينسحب اللّبس على موقف ابن خلدون من «علوم السحر والطلمسات» التي يعدّها جزءاً من «العلوم العقلية وأصنافها»، إذ يختزل ابن خلدون الموقف منها بصيغة «والله أعلم بصحتها مع أن سيوف الشرع قائمة على ظهورها مانعة من اختبارها». وفي موضع آخر يقول: «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء»[(١٢)]. إن اعتقاد ابن خلدون بالسحر، هو معطى يتجنب ذكره بعض الباحثين أو يحرف تأويله البعض الآخر، أمثال محمود أمين العالم ومحمد عابد الجابري ومهدي عامل، حرصاً منهم على موقف من التماهي الأيديولوجي مع عقلانية معاصرة، لا تزيد ولا تنقص من عقلانية ابن خلدون المحددة والمحدودة في زمنه وتاريخه وثقافته، إذ إن السحر في نظر الباحثين الأنثروبولوجيين ظاهرة

(١١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون،** ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

جسدية ـ نفسية ـ اجتماعية بحاجة إلى أن تُفسر لتعقل. وهذا أمر لم تتوفر لابن خلدون مناهج دراسته، كما توفرت للأنثروبولوجي الحديث، أمثال مارسيل موس(١٣)، فظل موقف ابن خلدون من السحر ملتبساً بين الاعتقاد بصحته ومنع الشرع «اختباره».

هذه «المحدودية» سبق أن عالجها عزيز العظمة في كتابه **ابن خلدون وتاريخيته**، فخلص، بعد تقديم الكثير من المعطيات عن ثقافة عصر ابن خلدون، وعلومه، إلى القول: «إن ابن خلدون لم يخرج بعلم جديد يحمل عناصر نقلة في البنى النموذجية العلمية أو الفتوحات المعرفية التي يمكن أن تضفي عليه الكمال والخصوصية الخاصة به. فعلمه الجديد كان يشير دائماً إلى العلوم الأخرى المكوّنة له» (. . .). إن **المقدمة** هي الحيّز النصّي الذي تعايشت فيه هذه العلوم دون أن تمتزج معاً، بل إن عزيز العظمة يذهب إلى أبعد من ذلك في توصيف المعرفة الخلدونية، ولا سيما حول أفكار كالبداوة والحضارة والعصبية، فهذه «لا يمكن أن تعتبر ابتكارات عظيمة إلى حدّ أنها تتطلب الشرح والتفسير. إنها أفكار شائعة كان يفهمها في عصر ابن خلدون كل الناس دون استثناء، سواء من حيث دلالتها أو من حيث محتواها ومغزاها»(١٤).

رابعاً: قسطنطين زريق ومحمد عابد الجابري ومسألة التمييز والفصل بين العلمي والأيديولوجي، وبين الأيديولوجي والمعرفي

كان الذي قدمناه في الصفحات السابقة مدخلاً مساعداً إلى فهم أولي لعملية التقاطع بين ما هو من نتاج الثقافة العامة السائدة أو الفكر السائد في المجتمع في حقبة من حقب الثقافة الإسلامية من جهة، وطرائق وأساليب في التفكير والبحث

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٩ ـ ٤٩٨.

(١٣) يلتقط حسن قبيسي، تأسيساً على اطلاعه على أعمال الأنثروبولوجي مارسيل موس، كيف يمكن أن يكون السحر ظاهرة واقعة، تحتاج إلى تفسير لآلية تأثيره الجسدي والنفسي والاجتماعي في «كل» واحد. ومن هنا يأخذ الباحث على دارسي ابن خلدون تحويلهم العقلانية إلى أيديولوجيا تسقط إسقاطاً على ابن خلدون، بدل تجسيد العقلانية بأساليب بحث ومعرفة لعقل ما هو «غير معقول»، وتفسير ما يذهب إليه ابن خلدون باعتقاده بفعالية السحر والإماتة بالسحر. انظر: حسن قبيسي، **المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، وخاصة الفصلين: «كيف نقرأ مقالاً لمارسيل موس؟»، و«نظرة ثانية لابن خلدون».

(١٤) عزيز العظمة، **ابن خلدون وتاريخيته** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢٠٧ و٢٠٩.

قد توصل إلى معرفة توصف بالعلمية، أو المعرفة الصائبة أو الموثوقة، أو المحققة، وفقاً لتعابير ذاك العصر الكلاسيكي الإسلامي من جهة أخرى. ومع ذلك، يبقى سؤال ورقة الندوة منصباً على المطالبة بتناول الدراسات التاريخية العربية الحديثة والمعاصرة والبحث فيها عن عناصر الأيديولوجيا من جهة، وعناصر المعرفة من جهة أخرى. وأحسب أن عملاً من هذا القبيل، يصطدم بعقبتين: **أولاً** صعوبة (لكي لا أقول استحالة) الاختيار بين الأسماء من زاوية كمية ومن زاوية الأولويات، و**ثانياً** صعوبة تصنيف المؤرخين وتنميطهم، وذلك عبر تقسيمهم إلى مدارس وأيديولوجيات أحادية، الأمر الذي قد يوقع في فخ التعسف، وأحياناً التجني.

ولعلّه في سياق الحديث عن هذا التصنيف أو التنميط، يمكن استحضار مثالين اختارا هذا الأسلوب من التوصيف النمطي لاتجاهات البحث التاريخي والبحث في تاريخ الأفكار: **الأول** قسطنطين زريق الذي يميز في الفكر التاريخي بين العلمي وغير العلمي (أي الأيديولوجي)، و**الثاني** محمد عابد الجابري الذي يميّز بين المعرفي والأيديولوجي، والأكيد أنه يعني بالمعرفي الإبيستيمولوجي على وجه التحديد.

١ ـ قسطنطين زريق وتصنيف اتجاهات الفكر التاريخي

في محاولة من هذا القبيل، قسّم قسطنطين زريق في أواخر خمسينيات القرن العشرين تيارات الفكر التاريخي في كتابه **نحن والتاريخ** (١٩٥٩) إلى أربعة تيارات:

أ ـ التيار التقليدي، ويقصد به التيار الديني الذي يرى أنصاره أن محرّك التاريخ يعود إلى العالم الآخر، أي «الغيب»، وأن منهج البحث عند هؤلاء هو المنهج الذي ساد «القرون الوسطى». ويسحب زريق هذا المصطلح «القروسطي» على التاريخ الأوروبي المسيحي، وعلى التاريخ العربي ـ الإسلامي معاً.

ب ـ التيار القومي، ورأيه أن هذا التيار يختزل التاريخ في ماضٍ بطولي وزاهر، ويغفل التأريخ لفترات الانحطاط والتراجع، فهو انتقائي.

ج ـ التيار الماركسي الذي يفسر التاريخ تفسيراً مادياً، على أساس تطور وسائل الإنتاج والتناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. فهو تاريخ أحادي مادي وقاصر.

د ـ التيار العلمي الوضعي، وهو التيار الذي يستخدم طرائق الصناعة

التاريخية (Methodologie) وتقنياتها عبر العودة إلى الوثائق ونقدها واستخراج الوقائع من متونها، وهو التاريخ العلمي الموضوعي[١٥].

وإذ يرى قسطنطين زريق هذه التيارات قائمة، وقد شهدتها التجربة العالمية، فهي إذاً، قائمة في المشهد العربي أيضاً. كما يرى أيضاً أن إرهاصات التيار العلمي بدأت مع الجامعات العربية والجامعيين العرب، وأن مستقبل المعرفة التاريخية العلمية معقود على أنصار هذا التيار الذي رغم قلة الآخذين به، فإنه آخذ بدوره بالتطور وفقاً لسنن التطور والترقي.

إنها إذاً، الفلسفة الوضعية الكونتية (Auguste Comte)، تلك التي يتبناها قسطنطين زريق، دون زيادة أو نقصان في خمسينيات وستينيات القرن العشرين. ولا أحسب أنه بدّل أو عدّل بعد ذلك في كتاباته اللاحقة. على أن الأمر الذي يستحق التعقيب على هذا التصنيف أن هذين العقدين (الخمسينيات والستينيات) كانا حافلين بالمناظرات الفكرية الغنية في أوروبا، بدءاً من مدرسة فرانكفورت في ألمانيا، حيث بذل جهد واجتهاد في قراءة وتطوير الماركسية، إلى سطوع مدرسة البنيانية في قراءة النصوص التأسيسية للأعلام (قراءة ألتوسير، قراءة لاكان (Lacan) لفرويد، قراءة ليفي ستراوس للخطاب الأنثروبولوجي والإثنولوجي) إلى النقد اللاذع الذي وجهته ليبرالية «آرون» إلى الماركسية، إلى نقد بول سارتر لها.. وقبل هذا وبعده أيضاً، لا بد من ذكر مدرسة الحوليات الفرنسية التي جددت في البحث التاريخي منهجاً وحقلاً وموضوعاً وطريقة تفكير، بحيث استوعبت هذه المدرسة الجديدة سابقاتها من وضعية و«ماركسية»، بل وتجاوزتهما، توليفاً وتجديداً. ومع ذلك، وعلى الرغم من كل هذا الإنجاز العالمي المعرفي الذي عاصره قسطنطين زريق (وكان يتقن أكثر من لغة أجنبية)، فإنه يعيدنا في ستينيات القرن العشرين العربي إلى تصنيفات غضون القرن التاسع عشر الأوروبي، أي إلى التبشير بفلسفة العلم الوضعي في الفكر التاريخي، وإلى تاريخانية سيكون مستقبلها الزاهر والمزهر على حساب «قروسطية دينية»، وعلى حساب ماركسية مادية «قاصرة».

كانت رؤية قسطنطين زريق الكونتية للمعرفة وأنماطها ما تزال مشدودة

(١٥) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩).

عربياً إلى كتّاب **المقتطف** الأوائل الذين تأثروا بالنظرة العلموية التي سادت القرن التاسع عشر الأوروبي. ولعل هذا التأثر الأول، كان مفهوماً، وربما مفيداً، ومرغوباً فيه، في حينه، وفي ظل البراديغم السائد في حينه في أوروبا، والنموذج النهضوي المرشد للنهضويين العرب الأوائل. أما في زمن قسطنطين زريق، وبالتحديد زمن كتابه **نحن والتاريخ،** فإن النظرة الكونتية للعلوم، ولاختصاصها وحقلها، ولفلسفة المعرفة عموماً، كانت تشهد نقداً لها، وتجاوزاً لطرائقها ومناهجها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. هذه هي ـ على ما أرجح ـ المحطة الإيبيستيمولوجية المغيّبة في خطاب التاريخ عند قسطنطين زريق، أو بالأحرى في الخطاب التبشيري الدعوي عنده. إنه دعوة إلى علم تاريخي جديد، ولكن بدون ممارسة معرفية عينية ونموذجية لشروط هذا العلم وقواعده[١٦]. المفارقة أن مؤرخي الحوليات الفرنسية والكبار من الجيل الأول والجيل الثاني منهم، أمثال: مارك بلوخ، ولوسيان فيفر، وفرناند بروديل، ثم الجيل اللاحق: لوغوف، ودوبي، ونورا، وفاين. . . مارسوا البحث التاريخي أولاً، وأبدعوا في التاريخ الجديد، وأحدثوا قطيعة معرفية مع سابقيهم، ثم بعد ذلك كتبوا في الدعوة والنظرية، والنصائح الترشيدية والتربوية و«فلسفة التاريخ».

٢ ـ الجابري «مستدركاً» «المعرفي» مكان «العلمي»

وكما ميّز زريق وفصل بين العلمي والأيديولوجي (غير العلمي)، يدعو الجابري أيضاً إلى الفصل بين الأيديولوجي والمعرفي (أي الإيبيستيمولوجي)، على أن الجابري يستدرك، فيمارس هذا الفصل من خلال ممارسة النقد للخطاب العربي: لخطاب التراث، كما لخطاب النهضة. يقول توضيحاً لما كتبه

(١٦) إذا استثنينا عمل التحقيق الذي اشتغل عليه قسطنطين زريق في: ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم بن الفرات، **تاريخ ابن الفرات،** تحقيق وضبط قسطنطين زريق، سلسلة العلوم الشرقية؛ الحلقة ٩، ١٠، ١٤، ١٧، ٣ ج (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢)، والذي له علاقة بعلم التاريخ من زاوية التحقيق، فإن كل كتابات زريق اللاحقة، تندرج في حقل الدعوة والتبشير والنصائح للأخذ بمقومات وسبل الحضارة الحديثة، وفي مجال الأخذ بقواعد علم التاريخ (الوضعي)، انظر: المصدر نفسه، حيث نقرأ توليفة موفقة لآراء وأفكار مقتبسة عن مجموعة من الكتب الأجنبية القليلة (بالفرنسية والإنكليزية والألمانية)، على أننا لا نجد في هذا الكتاب، أي محاولة للتعريف بالمسارات التاريخية المعرفية (المدارس والتوجهات) التي أوصلت إلى هذه الأفكار: أين؟ وكيف؟ وما وظيفتها في زمانها وبيئتها وما حدودها؟ راجع قراءة نقدية لهذا الكتاب في: وجيه كوثراني، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين: دراسات في البحث والبحث التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١٦٩ ـ ١٧٨.

في عدة كتب، ومنها كتاب **الخطاب العربي المعاصر**، وكتاب **نحن والتراث**، بل وفي كتب أخرى، «يمكن أن نفصل بين الأيديولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر. فالأيديولوجيا هي هذه البدائل الحالمة التي يقدمها هذا المفكر أو ذاك، من داخل هذا النموذج أو ذاك. أما الجانب المعرفي فيخصّ طريقته في جعل هذه البدائل الأيديولوجية تعبّر أو تعكس الواقع الذي لم يتعامل معه قط تعاملاً علمياً»[١٧].

وعليه، فإن الجابري يوجه نقده إلى السلفي والليبرالي والماركسي، باعتبار أنهم يتعاملون مع «نموذجهم» أو «مرجعيتهم» المعرفية من غير نقد، أي من غير الانطلاق مما يسمّيه «استقلال الذات».

وهو إذ يوجّه نقده إلى كلّ هؤلاء، باعتبارهم غير نقديين لـ «نماذجهم» ومرجعياتهم المعرفية، يتوقع فشلهم، ويفسّر هذا الفشل بغياب هذا النقد، أي بعدم ممارستهم نقداً يسمح لهم بالتجاوز، وبالتالي بـ «النجاح» و«التجذر»، فالليبرالي العربي لم يمارس نقداً لليبرالية، والسلفي العربي لم يمارس نقداً لخطاب «الشورى والدولة في الإسلام»، والماركسي العربي لم يمارس نقداً لماركسيته الغربية. على أن اللافت في الدعوة إلى هذا النقد «المشروع»، هو منهج وطريقة ممارسة الجابري لهذا النقد، وهو ما يعنينا في هذه الندوة ذات العنوان الذي يحمل إيحاءات الجابري في فهم علاقة مفهوم «المعرفي» بعلم التاريخ، أو بالتحديد بالبحث التاريخي بحقوله وبمنهجيته الجديدة، ولا سيما أن الجابري ينبّهنا إلى أنه ليس بـ «مؤرخ»، ولا يتناول موضوعاته التاريخية بمنهج المؤرخ، أي أن «يبيّن الصحيح والخطأ»، وإنما يتناول موضوعه من زاوية «نقد العقل» في الخطاب، ويقصد بنية الخطاب الداخلية و«مرجعيته»، ومنهج المعرفة فيه. ولعل أحد الأمثلة التي يعطيها الجابري على «الفشل»، وهو فشل متجاذب في عقل الجابري بين الفشل المعرفي والفشل السياسي، هو مَثَل عبد الله العروي (المؤرخ التاريخاني)، يقول: «إن العقلنة التي يقترحها العروي للفكر العربي مجلوبة من أوروبا، استوردها وفكّر فيها داخل النموذج الأوروبي. ولما نقل هذا النموذج إلى الوطن العربي، وجد نفسه في مأزق، في حين إنه لو فكر انطلاقاً من هذا الوطن لعقلنته، لكان قد أخذ طريقاً آخر. إن عقلنة المجتمع العربي يجب أن تتم من «الداخل»، من داخله، كحاضر وكماض، وكوعي بالحاضر والماضي، وليس بروسو ومونتسيكو، ولا بإشكاليات

(١٧) محمد عابد الجابري، **مواقف: إضاءات وشهادات**، ص ١٠٥.

مجلوبة. لماذا فشل سلامة موسى؟ لهذا السبب، هذا بينما تجذّر محمد عبده»[١٨].

يبدو لي أن الجابري يفهم التاريخ، كما يبدو في صياغته الأخيرة، على أنه سرد وقائع، وأن المؤرخ هو الراوي لهذه الوقائع، على صورة «المحدّث» الضابط لما هو «صحيح»، ولما هو «خطأ» بمعيار علم «التعديل والتجريح»، علم المحدثين المسلمين الأوائل، أو علم المؤرخين الوضعيين الأوروبيين. لذلك ينفي عن نفسه صفة المؤرخ. ويبدو لي أن معيار العلم عنده، أو المعرفة ـ ومن خلال استقراء مفرداته ـ هو في «تجذر» فكرة في خطاب ما، أو في تراجع فكرة في خطاب آخر (مثل سلامة موسى ومحمد عبده). وإذ لا يوضح الجابري معنى «التجذّر» هنا، فيمكن أن نستنتج من السياق أن «التجذر» يعني تقبّل الفكرة أو رواجها في وعي الناس، ودخولها في ذاكرتهم الشعبية والجماعية.

فإذا كان الأمر كذلك، أي أن يُعتمد معيار «الشعبية» «والرواج»، معياراً لتجذر «الحقيقة» أو «المعرفة»، فمعنى ذلك أن يتراجع دور المؤرخ، كما يتراجع دور فيلسوف العلم (أو الإيبيستيمولوجي) ليلتحق الاثنان بمعيار أيديولوجي سياسي شعبي.

وهكذا، فإذا كان رهان الجابري على أن فكره «سيتجذر» في الدعوة إلى حداثة عربية من الداخل، أي من «الذات المستقلة»، تأسيساً على قاعدة إنتاج معرفة نقدية للتراث وللتاريخ، فإن هذا الرهان لا يقوم ولن يقوم على «تجذّرٍ» معياره «الرواج»، كما يوحي مثل محمد عبده وسلامة موسى.

إن الرهان «المعرفي» مرتبط بشروطٍ تتجاوز إشكالية الداخل والخارج من ناحية معرفية وعلمية، كما إنها تتجاوز مدى الاستقطاب الأيديولوجي والسياسي في محاور ناشطة في الإعلام وفي السياسة. إن الرهان المعرفي (والعلمي) مرتبط ـ في وسط علمي وبيئة علمية ـ بمدى ملاءمة المفاهيم والمصطلحات والأدوات المعرفية المستخدمة في فهم تاريخية هذا التراث فهماً مستوعباً ومحيطاً ونقدياً في الوقت نفسه، والمقصود بالتاريخية الاستيعاب الكامل لكل الأزمنة والمراحل والتيارات والاتجاهات، ولكل بنية من بنى العقول التي رافقت أو أنتجتها تلك الأزمنة، وعلى قاعدة التداول العلمي المعرفي بين أهل الاختصاص، وليس الرواج.

لا يختلف اثنان ـ والجابري نفسه يعترف ـ في أن مصطلحاته ومفاهيمه

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

الإيبيستيمولوجية هي إنتاج غربي، كمفاهيم العروي المؤرخ مع الماركسية، بدءاً من مفهوم البنية إلى مفهوم المرجعية، إلى مفهوم الكتلة التاريخية، إلى مفاهيم ومصطلحات أخرى. . . فلماذا تمسي منهجية ألتوسير، ومفاهيم فوكو، وقبلها مصلطحات غرامشي، صالحةً لـ «الاستنبات» بقلم الجابري في «الوطن العربي»، فتثمر «علماً» ومعرفة «متجذّرة» صالحة لتحديث المجتمع العربي (عقلنةً وديمقراطية)؟ ولماذا لا تثمر ـ كذلك ـ ماركسية عبد الله العروي، وإيبيستيمولوجية محمد أركون، ومنهجية هشام جعيط التاريخية، وآخرين. . . ؟

يعترف الجابري أن لأهدافه أيضاً «مضموناً أيديولوجياً»، لكن الموصل إليها هو «نقد العقل» العربي، من حيث المرجعيات والبنية والإيبيستيمة، على أن ما يهم الباحث في التاريخ هو التفحص في مدى الإلمام المعرفي لدى الجابري أيضاً بتاريخية هذا النقد. والتفحص يشير إلى أن علاقة الجابري بالتاريخ هي علاقة عابرة للأزمنة وملغية للتحولات، وقافزة على الخصوصيات والفرادات والتمايزات الكثيرة، والمتداخلة أيضاً. ورأي المؤرخ الذي هو الشرط الضروري للإيبيستيمولوجي أنه إذا لم تؤخذ هذه المعطيات بالاعتبار درساً وتحليلاً ونقداً، ضعفت أطروحات الباحث، سواء كان مؤرخاً أو باحثاً إيبيستيمولوجياً، مهما كانت فرضياته ونتائجه جذابة أو قادرة على «التجذر» أو «الشيوع» في فترة معيّنة من الزمن، وعبر مقولات محشورة في «قوالب».

إن التاريخ العربي، وخاصةً التاريخ الثقافي والفكري فيه، هو أكثر تعقيداً وتنوّعاً من تصور الجابري المحصور والمختزل في رؤية ثلاث بنى معرفية (أي ثلاثة قوالب)، البرهان والعرفان والبيان.

وعندما يختزل الجابري تاريخية الفكر العربي في عصر تأسيسي واحد (التدوين)، وفي بنى معرفية ثلاث تولدت عنه، وبقيت ثابتة ومستقرة وممتدة، بل ومغلقة على بعضها، فإن مثل هذا الاختزال يوقعه ويوصله إلى أن يكون مبشراً أيديولوجياً بامتياز، وداعية إلى تيار سياسي أحادي بامتياز أكبر.

من تجليات هذه الدعوة الأيديولوجية الصرف مثلاً، دعوته إلى الاستغناء عن مصطلح «العلمانية». والدافع الضمني (البراغماتي) إلى ذلك، ولكن المسكوت عنه في الخطاب، هو تقربٌ من الإسلامية السياسية، كذلك دعوته إلى عقلانية عربية مؤسسة على عقلانية ابن رشد أو ابن خلدون (المفترضة) بدون تحقيق في ثقافة المرحلة التاريخية وشروطها ومحدودية عقلانيتها.

لا يتيح مجال هذه الورقة توسعاً في شرح طبيعة علاقة الجابري بالتاريخ العربي، بل يكفي التشديد على نقطتين:

ـ لا شك في أن من حق أي مفكر أو مؤرخ أن يجتهد في قراءة هذا التاريخ، وأن يستنتج منه ما يريد من أفكارٍ مدعمة لأيديولوجيته، ولكن عليه في المقابل أن يعترف بالقراءات الأخرى، وألاّ ينتقص منها بحجة «أيديولوجيتها»، عن طريق اتهامها بـ «التغريب» أو الخروج عن «الاستقلال الذاتي»، فهذا «الاستقلال» لا يُحتكر، ومفاهيم الإيبيستيمولوجيا لا تحصر بـ «وطن».

ـ من حق الباحث أن يقتبس مفاهيم وأدوات بحث من مدارس الغرب الحديث، بدءاً من المدرسة الوضعانية إلى الماركسية إلى البنيوية، إلى تفريعات هذه العلوم ومصطلحاتها ومفاهيمها. ولكن الاقتباس يقتضي التوضيح في ما يخص تعيين المرجعيات والمناهج وطرق استخدامها وتكييفها، لا ابتسارها وحرف وظيفتها المعرفية والمنهجية، كما يفعل الجابري مع مفاهيم فوكو مثلاً، ذلك أن أهم ما قام به هذا الأخير لتفعيل مفاهيمه في «البنية» والتأريخ لما يسمّى «تاريخ الحاضر» هو الحفريات المعرفية في طبقات التاريخ غير المنظورة وغير المرئية في الخطاب التاريخي العادي الفرنسي والأوروبي، وعبر الاستفادة القصوى من منهجية مؤرخي الحوليات وأعمالهم الكبيرة والمهمة التي لم تكتف بقراءة الوثائق المكتوبة، بل اعتمدت على كل أنماط الوثائق والمصادر للتمييز بين المراحل والأزمنة والتأريخ للتحولات، والتفاعلات على مستوى الأفكار والعقليات والذهنيات، والتاريخ المفهومي (L'Histoire conceptualisante)[19].

خامساً: معالم في اتجاهات الفكر التاريخي العربي المعاصر: تاريخانيات من مواقع مختلفة

١ ـ التاريخانية المحافظة والتاريخ القومي

تطالعنا في كتابات تاريخية واسعة ذات طابع «أكاديمي» معالم تأثيرات مختزنة من ثقافة مناهج التاريخ الإسلامي الإخباري الذي يعتمد السرد

(١٩) لمزيد من التوسع حول الجابري وعلاقته بالمعرفة التاريخية ومفاهيم إيبيستيمولوجية، انظر: بغورة، **ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر**؛ سعيد بنسعيد العلوي، **الايديولوجيا والحداثة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٧٨)، ووجيه كوثراني، «المرجعية والتاريخ في خطاب الجابري،» في: كوثراني، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي**.

للأحداث، وعرضاً لسياسات الدولة ومؤسساتها وشخصياتها وحروبها. لكن هذا التاريخ هو أيضاً التاريخ السياسي والعسكري والمؤسساتي المتأثّر بدوره بمناهج «التاريخانية» الغربية التي تحدّث عنها المؤرّخ الفرنسي فيليب آرييس (Philippe Aries)، وكانت ما تزال تمارس تأثيراتها في فرنسا حتى النصف الأول من القرن العشرين[٢٠].

ولعلَّ التلاقي بين التأثيرين (التراثي والغربي) في هذه الوجهة من التاريخ، يجد تعبيره في مناهج جامعية شهدتها مرحلة ما قبل الخمسينيات، إذ التقت مناهج الإسناد وعلم الرجال والمحدثين (التأريخ العربي) مع قواعد البحث التاريخي التي وضعت في أوروبا في القرن التاسع عشر. ويُجدر التذكير أن المؤرّخ اللبناني أسد رستم هو أوّل من أوضح هذا التلاقي في كتابه **مصطلح التاريخ**، حيث تحدث عن أوجه الشبه بين قواعد البحث التاريخي الأوروبي (النقد الخارجي والنقد الداخلي للنص) وقواعد التعديل والتجريح في علم الرجال[٢١].

كما أننا نقرأ في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة مناخ الأفكار السياسية التي سادت في مراحل التحولات التاريخية الكبرى في المنطقة العربية. وهذه الأفكار أنتجتها وأخصبتها مشاريع وبرامج سياسية مختلفة حاولت أن تجيب عن عملية بناء الدولة العربية، سواء كانت هذه الأخيرة دولة قطرية نشأت بفعل مخططات دولية وتوازنات إقليمية ومعطيات اجتماعية محلية، أو كانت مشروعاً متوخى لدولة قومية على مستوى «الوطن العربي» أو على مستوى إقليم منه.

إنّ البحث عن تاريخ وطني للدولة القطرية، وتاريخ قومي لمشروع الدولة العربية، كان يدفع بالمؤرّخ إلى أن يبحث في التاريخ عن جذور الإنجاز السياسي الجديد أو مبررات المشروع السياسي المتوخى. وجاءت حركة الاستقلالات الوطنية وحركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وتراجع وأفول أشكال السيطرة الاستعمارية التقليدية لتعطي دراسة الماضي مضموناً وظيفياً بهدف إبراز معالم الخصوصيات والعوامل التي تبرهن وحدة الأمة أو خصوصية الشعب المؤطَّر في الدولة الجديدة في السياق العالمي. من هنا، كان ظهور كتابات كثيرة في «التواريخ الوطنية» للدول الناشئة، كما كانت أيضاً محاولات كتابة تاريخ للأمة،

---

(٢٠) Philippe Aries, *Le Temps de l'histoire* (Paris: Seuil, 1986).

(٢١) قارن بـ: رستم، **مصطلح التاريخ**: وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها.

كان من أبرزها كتابات المؤرّخ عبد العزيز الدوري. ومن بين هذه المحاولات مشروع كتاب **تاريخ الأمة العربية** الذي تبنته المنظمة العربية للثقافة والعلوم في جامعة الدول العربية.

لا شك في أن هذه الوجهة في التأريخ، كانت نتاج مرحلة «وعي سياسي»، لتاريخ ومصير جماعة ثقافية ـ لغوية هي «الأمة العربية». هذا الوعي تدرج منذ مرحلة نهاية الدولة العثمانية وحتى تعثّر برامج الوحدة العربية، من معاناة أزمة العلاقة بين العرب والترك ومعاناة الاحتلال الأجنبي، إلى البحث عن دولة بديلة للسلطات التي نشأت من رحم الولايات والتنظيمات العثمانية ومعطيات السلطات الأهلية المحلية والسياسات الدولية. وقد جلب هذا الوعي السياسي للدراسة التاريخية العربية عناصر جديدة نوجزها بأمرين:

أ ـ نقل الخبر التاريخي من حيّز السرد الحدثي والتاريخانية الوضعية الوصفية إلى حيّز التحليل السياسي للمؤسسات وتطورها، وإلى حيّز التأريخ للظواهر الحضارية والثقافية، وأحياناً إلى حيّز التأريخ للوقائع الاقتصادية.

ب ـ الالتفات إلى التاريخ العالمي، عبر التأريخ لحركة الاستعمار الغربي وظروف احتلال المناطق العربية، وعبر التأريخ للسياسات الدولية وحركات النضال والثورات والمقاومة في أنحاء المنطقة العربية.

هذه العناصر لا بد من ملاحظتها ونحن نتكلم على إشكالية المنهج والفكر (الأيديولوجيا) في كتابة التاريخ العربي الحديث. غير أن هذه العناصر الإيجابية يجب ألا تنسينا انزلاق هذا المنهج المتأثّر بالمشروع القومي والوعي السياسي المرافق له، نحو نوع من معايشة حالة من التزامن بين الماضي والحاضر، وذلك في موقف استرجاعي للماضي يعيش صاحبه مراحل ازدهار الماضي حنيناً وصورة مثالية لما ينبغي أن يكون عليه الحاضر.

كما أن المنهج لا يخلو من أنوية قومية ترمي بالعوامل المعيقة لنمو الحضارة العربية، وتفكك الاجتماع السياسي الإسلامي إلى خارج حالة: «الأنا» وواقع «الذات». فانحطاط الأمة مرده حكم الأسر غير العربية من أتراك وفرس، ومؤثرات «شعوبية» سحبت في الوعي القومي وفي خطابه التاريخي إلى التوترات الاجتماعية السياسية المعاصرة التي تربط آلياً بما سمّاه الخطاب القومي المعاصر «الأقليات» أو «النزعات الإقليمية» المناهضة للقومية العربية.

نلمس آثار هذه الأنوية القومية في الكثير من الكتابات التاريخية ذات النزعة القومية، حتى إن مؤرخين أمثال عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي لا يخرجان عن حقل تأثيرها. فعلى الرغم من أهمية الإطلالة التي يقدمها الدوري على الصور المتنوعة للتاريخ العربي، من اقتصاد واجتماع وثقافة وفكر تاريخي، تظل فكرة «الآخر» غير العربي، أي العجم، ملتبسة في أمر تكوين الحضارة الإسلامية، أو مثيرة للتساؤل عن شعوبيتها أو مخاطرها تجاه الثقافة العربية ووقوفها في وجه السلطان العربي، بل إنها في بعض وجوهها مقترنة بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديم القيم الإسلامية(٢٢).

كذلك هو موقف صالح أحمد العلي تجاه مشهد الأمة «المتجانس» المتشكّل من «عروبة وإسلام»، ومن أحقية عربية في الحكم والسيادة الإسلاميين تقوم على واقعة أنه «كان للعرب دور كبير في تثبيت الإسلام وإقامة دولته وتوسيعها وتوجيهها بما فيه من الاستقرار والثبات». وتأسيساً على ذلك، يحرص المؤرخ القومي أن يؤكّد القول «بتقبّل أبناء الشعوب التي ضمتها دولة الإسلام هذا الوضع، فأقبلوا على اعتناق الإسلام الذي حمل العرب رسالته». أما مواقف الموالي، فيُنظر إليها كـ «تذمّرات محدودة» لم تستهدف «السلطان العربي»، وإنما «شخص الحاكمين». أما إذا تحوّلت هذه إلى ثورات واستهدفت السلطان العربي، فإنما يحصل ذلك بسبب «استغلال الحرية» التي أتاحها الحكم العربي، وهي من فعل «مغامرين زائفين»، لجأوا إلى العمل في الظلام، وفي أماكن نائية في الأطراف، وكانت تلقى إعراضاً شعبياً عاماً(٢٣).

واضح كيف تطمس السمات الاجتماعية والثقافية والإثنولوجية والسيكولوجية للجماعات بحجاب من الأيديولوجيا الأحادية التي تعجز أن تجيب عن مسائل كثيرة كان ابن خلدون قد طرحها منذ زمن، وعبّر عنها بـ «خطاب تاريخي» يأخذ بالاعتبار

---

(٢٢) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤). يقول المؤلف: «إن الحركة الشعوبية تنطوي على وعي بعض شعوب الخلافة، وخاصة الفرس، لذاتها القديمة وتراثها ووقوفها في وجه الثقافة العربية الإسلامية وفي وجه السلطاني العربي. وقد بدأت الشعوبية في وقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحداً. ولذا اقترنت أحياناً بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديم القيم الإسلامية» (ص ١٠٠).

(٢٣) صالح أحمد العلي، «الشعور القومي العربي عبر التاريخ،» ورقة قدمت إلى: **تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، إتحاد المؤرخين العرب، معهد البحوث** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢١ ـ ٥١.

الثقافات ومراكزها وأدوار الشعوب والأقوام في قيام الدول ومساهماتها الثقافية في عالم الإسلام. يكفي الإشارة هنا إلى تنويهه بدور «الترك» في تاريخه، وفي تخصيصه فصلاً في **المقدمة** بعنوان «أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»[(٢٤)].

إن إشكالية الخطاب التاريخي القومي هي في أنه يحمل وعياً تاريخياً أيديولوجياً وأحادياً للمسار التاريخي، من سماته الدمج بين الذاكرة الجماعية والتاريخ الحاضر، حيث تختلط عناصر الذاكرة التي تحملها نصوص التواريخ الكلاسيكية والأخبار والروايات بمعطيات علم تاريخي حديث توقف عند حدود بعض المدارس التاريخية الغربية: التاريخانية المحافظة والوضعية التجريبية التي ميّزت الأوساط الأكاديمية الغربية الممعنة بالتخصّص الفيلولوجي والثقافة الموسوعية التي تغلب مرجعية الوثائق والأصول كمصادر «ملموسة» لمعرفة الماضي على أدوات المعرفة المستمدة من معطيات العلوم الاجتماعية الأخرى، كعلم النفس، والاجتماع والإثنولوجيا، والاقتصاد السياسي. كان الاستشراق الكلاسيكي بشكل عام أحد روافد هذه الممارسة، كما كان التأريخ الأكاديمي العربي الذي ارتبط بأسماء كبيرة من جيل أساتذتنا رافداً أيضاً من روافده، على أن الوعي القومي الذي تداخل مع هذه التاريخانية الأكاديمية في مرحلتي البحث عن البديل العثماني وحركات التحرر الوطني وسم أيضاً أعمال العديد من مؤرخينا خلال النصف الأول من القرن العشرين، وما زال يترك بصماته على أعداد من الجيل اللاحق من المؤرخين حتى اليوم.

لقد تميزت الكتابات التاريخية العربية الأكاديمية الأولى، إما بالغرق بتفاصيل الحدث وتتابعه والانشداد إلى إسناد المصادر واستخراج المعلومات المفردة منها[(٢٥)]، وإما بإعطاء هذا التتابع وتسلسل الوقائع فيه معنى سياسياً وثقافياً واقتصادياً يندرج في محاولة المؤرّخ، كما يقول عبد العزيز الدوري، وهو يقدم لكتابه **التكوين التاريخي للأمة العربية**: «التعرّف على ظروف تكوين الأمة العربية، وتحديد هويتها في التاريخ، ولتبيّن وعيها لذاتها وتطور هذا الوعي إلى العصر الحديث... وبيان عناصر الاستمرار في هذا الوعي وطبيعة التحوّل فيه»[(٢٦)].

---

(٢٤) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٥٤٣.

(٢٥) من الأمثلة على هذه الكتابات: كتابات أسد رستم ونقولا زيادة وجيلهما من المؤرخين الأكاديميين العرب.

(٢٦) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ص ٩.

وأعتقد أن المنهج نفسه ينطبق على التعرّف على ظروف تكوين أمم أخرى، يراد لها أن تشكّل مرجعيات قومية لدول حديثة ناشئة في الوطن العربي[٢٧].

٢ ـ التاريخانية «الثورية»: التاريخ الماركسي

نلاحظ أيضاً، ومن جهة أخرى، أن التاريخانية العربية التي تلبّست الوعي القومي (سواء كان هذا الوعي قومياً عربياً أو قومياً قطرياً وإقليمياً) أنتجت أيضاً نوعاً من «تاريخانية ثورية» تسترشد بالنظرية الماركسية لتضبط وتفسّر عمليات ووقائع التتابع التاريخي السياسي والثقافي والاقتصادي في خط الحتمية التاريخية ومنهج الجدلية المادية المؤسس على جدلية صراع الطبقات في التاريخ.

فكما أن الوعي القومي قد رافق العملية السياسية في البحث عن البدائل لما بعد العثمانية، وعن أجوبة أثارتها حركة التحرر العربية من أجل الوحدة والاستقلال والهوية، ومن خلال العودة إلى التاريخ، فإن الوعي الاجتماعي كان أيضاً قد رافق العملية الاقتصادية في «رسملة» المجتمعات العربية وتصنيعها و«تحديثها» في بعض القطاعات. وفي هذا السياق، من تكوين الوعي الاجتماعي، برزت نخب عربية ترى في التكوّن الطبقي الجنيني حالة قوى إنتاج جديدة لا بد من أنها متصارعة مع علاقات إنتاج قديمة. وهذه الأخيرة هي مزيج من علاقات ما قبل الرأسمالية وعلاقات «تابعة» أو «محيطية».

وعبر هذا المدخل الذي يعبّر عن شكل من أشكال الوعي الراهن لـ «تطور المجتمع» في النظام العالمي والواقع المعيش، قدمت الماركسية، وعبر أقنية وفادتها المحلية إلى المنطقة العربية، بدءاً من الأنماط الستالينية إلى صيغ الماوية والعالمية ـ الثالثية، إلى نمط الإنتاج الآسيوي، مداخل إلى قراءة تاريخ اقتصادي اجتماعي سياسي للتاريخ العربي، يحاول أن يقرأ قضايا الدولة والإقطاع والملكية وإعاقة نمو رأسمالية، وصولاً إلى محاولة فهم مأزق التحوّل الديمقراطي والإنمائي والقومي الذي عاشته القوى السياسية العربية، وذلك وفقاً لتنميط مرحلي أدخل في حتمية تاريخية وقوانين اعتُقِدَ أنها تفسّر حركة التاريخ العربي وتساعد على تغييره واستشراف مستقبله.

---

(٢٧) بالنسبة إلى لبنان نذكر على سبيل المثال: فيليب حتّي، وجواد بولس، وفؤاد أفرام البستاني...

والـلافت للنظر أن بدايات هذا النوع من التأريخ كانت قد ظهرت عبر التفات المؤرّخ الماركسي العربي إلى ثورات اجتماعية في التاريخ الإسلامي اعتقد أنها ملامح لصراع طبقي ومعالم في تطور أنماط إنتاج محدودة في الترسيمة الماركسية. ومن الأمثلة على هذا المنحى، دراسة فيصل السامر **ثورة الزنج**(٢٨)، ودراسة أحمد علبي، **ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد**(٢٩) حيث يرى الكاتب في ثورة الزنج في البصرة «نقلة من الإنتاج الآسيوي إلى الإنتاج العبودي».

نلاحظ أن الدراسات العربية استعادت فكرة «نمط الإنتاج الآسيوي» من كتابات ماركس وأنغلز، ومن الكتابات الغربية المعاصرة التي أعادت اكتشاف «نمط الإنتاج الآسيوي» في غضون الستينيات والسبعينيات (Yves Lacoste, Chesnaux, Godelier) كما كانت تحاول أن تخرج من مأزق القالب الستاليني ـ السوفياتي للتمرحل التاريخي، الذي كان يعتقد أنه صالح فقط لتأريخ أوروبا الغربية، لتجد تفسيراً لخصوصية التطوّر في بلدان آسيا وأفريقيا، وبالتحديد لتطور الدولة والمجتمع في البلدان العربية.

ويمكن أن نذكر من المحاولات المدرجة في هذا الخط، محاولة الياس مرقص: **الماركسية والشرق**(٣٠)، ومحاولة أحمد صادق سعد: **تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي من الفراعنة إلى الفتح العثماني**(٣١)، ودراسة عبد القادر جغلول: «التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار»، مترجمة إلى العربية في ست دراسات: **النمط الآسيوي للإنتاج**(٣٢)، إلى جانب دراسات أخرى متفرقة ورسائل جامعية ظهرت في الأقطار العربية اعتمدت التقليد والتنميط النظري، وقليلاً من التوثيق والمعلومات التي يلجأ إلى حشرها في القوالب النظرية.

هذا، ويمكن اعتبار دراسات سمير أمين ذات المنحى التاريخي الاقتصادي محاولات أكثر جدية وعمقاً وتجديداً في هذا السياق. ولعلّ مقاربته لما سمّاه «نمط

---

(٢٨) فيصل السامر، **ثورة الزنج** (بغداد: دار القارئ، ١٩٥٤).

(٢٩) أحمد العلبي، **ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد** (بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٦١).

(٣٠) الياس مرقص، **الماركسية والشرق** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤).

(٣١) أحمد صادق سعد، **تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: مصر الفرعونية، الهيلينية، الإمبراطورية الإسلامية، الفاطمية من المغرب إلى مصر، عهد المماليك** (بيروت: دار ابن خلدون، [١٩٧٩]).

(٣٢) عبد القادر جغلول، «التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار،» في: *La Pensée* (Paris) (fevrier 1976).

الإنتاج الخراجي» للدولة العربية الإسلامية، وانتباهه إلى أهمية التجارة البعيدة ومحطاتها في اقتصاديات الدولة الخراجية، وهو أمر سبق لمستشرقين[٣٣] أن عرضوا له، يجعلانه أكثر استثارة ودعوة إلى الفكر التاريخي العربي إلى أن يولي الجانب الاقتصادي الاهتمام الذي يستحق، وأن يولي أيضاً جانب التفكّر في طبيعة الدولة وتطور مجتمعات الشرق قسطاً في عملية البحث التاريخي.

غير أن هذا الجانب من التفسير الماركسي «المجتهد» لا يفلت ـ كما هو حال سمير أمين ـ وخاصة في كتاباته عن الحضارات والأمة والثقافة، وتجليات ما يسمّيه «النمط الخراجي» في مجتمعات الدول الخراجية، من الوقوع في التحليل النظري المجرّد الذي يعوزه جانب التاريخ الوقائعي، والذي لا يخلو من ادعاء بالإحاطة بتاريخ غني ومعقد وممتنع بالتالي عن الدخول في قالب نظرية واحدة أو سببية واحدة.

ومع هذا، فإن التحليل الماركسي، إذا ما تحرّر من الترسيمات «السلفية» والجاهزة، يمكن ارتكازاً على جهد استطلاعي وتوثيقي جدّي أن يقدّم معرفة تاريخية خصبة، ولا سيما لمرحلة الدخول الرأسمالي الغربي إلى المجتمعات العربية، ونتائج ذلك على البنى الاجتماعية فيها. ولعلّ أبرز المساهمات في هذا الحقل كانت مساهمة عبد الله العروي في كتابه التأسيسي: **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**[٣٤]، ومساهمة حنا بطاطو في كتابه: **العراق الحديث**، ذي الأجزاء الثلاثة. على أن بطاطو يدرك صعوبة تطبيق التحليل الطبقي الاجتماعي الكلاسيكي، فيضيف إلى آراء ماركس آراء ماكس فيبر، لفهم دور «البنى الفوقية» والعقليات والذهنيات بصورة أفضل. ولكن يظل أيضاً متنبهاً إلى أهمية التفاصيل وتوفير المصادر، يقول: «إن التحليل الجدّي للطبقات مهمة في غاية الصعوبة، إذ إنه يستلزم ـ من ناحية ـ فهم الاتجاهات والمعيقات الموضوعية للبنية أو البنى الاجتماعية التي تشكّل الطبقات جزءاً لا يتجزأ منها، ويستلزم ـ من ناحية أخرى ـ الضلوع في معرفة كمية هائلة من التفاصيل، وخصوصاً تلك المتعلقة بالأفراد والعائلات الذين لهم تأثير اقتصادي وسياسي وفعلي، وبالعلاقات المتبادلة

(٣٣) من بينهم نذكر: موريس لومبار، **الإسلام في عظمته الأولى (من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ميلادي)**، ترجمة ياسين الحافظ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٣٤) عبد الله العروي، **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧).

في ما بينهم، وهي تفاصيل، نادراً ما تكون في متناول اليد»[٣٥].

بيد أن هذه الصدقية في الاعترافات بصعوبة المهمة، وهذه الاستعدادية للبحث في الوقائع والتفاصيل والمصادر، لا يعبّران عن واقع التأريخ الماركسي العربي عموماً. فجلّه ـ على حدود علمنا ـ يندرج في خطاب تاريخي تعبوي ونضالي سياسي، مع تغليف للخطاب باستدراكات وتعليقات واستشهادات مستخرجة من النصوص الماركسية والترسيمات النظرية التي تؤدي دور إضفاء «الصفة العلمية» على الخطاب المعلن[٣٦].

ومهما يكن من أمر، فإن هذا النوع من التأريخ ظلّ محدوداً في انتشاره في الأوساط الجامعية والأكاديمية، وغلب في أوساط المثقفين والكتّاب «الملتزمين».

لا شك في أن ضيق حدود هذا التأريخ، عائد بالدرجة الأولى إلى جملة من العوامل، يأتي في مقدمتها تعثّر التجارب القومية واليسارية، وانحباس أفكار هذه التجارب في قوالب أيديولوجية أحادية «دولية أو نمطية» تُقدّم باسم «العلم» على أنها «الحقيقة»، الأمر الذي حال دون حرية الفكر والاجتهاد والتنوّع، بسبب الاطمئنان والثقة المبالغة بها في فعالية المصطلح والمفهوم، فلم يثر ذلك قلق البحث عن فرضيات وطرائق وأدوات معرفية جديدة ومناسبة، ثم جاءت الضربة العنيفة للتيار في مستواه السياسي والأيديولوجي، وليس على مستوى المفاهيم المنهجية والإيبيستيمولوجية، من جراء سقوط الاتحاد السوفياتي وانهياره والهجمة الليبرالية الجديدة على العالم في ظل حملة «العولمة» المكثفة هذه المرة إعلامياً وتكنولوجياً.

٣ ـ المنهج التاريخي الإسلامي: تاريخانية توليفية

في سياق أزمة المنهج، وسياق ترجّح الفكر التاريخي العربي ما بين تاريخانية قومية وتاريخانية ماركسية (ثورية) وتاريخانية «علموية» محافظة تدّعي «الموضوعية» و«الحياد»، وفي خِضم قلق البحث عن بدائل، ارتفعت أصوات بين الحين والآخر تنادي انطلاقاً من التزام ما بمشروع سياسي إسلامي راهن، باعتماد

---

(٣٥) حنا بطاطو، **العراق**، ترجمة عفيف الرزاز، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥)، ج ١: **الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**.

(٣٦) راجع نقداً لخطاب: «الاستشراق الماركسي والنص المحلي اللبناني،» في: وجيه كوثراني، **المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ** (بيروت: منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٤)، ص ٩٤ ـ ١٠٤.

«منهج تاريخي إسلامي». صدرت في هذا الخط مجموعة من الكتب والدراسات التي تحمل مثل هذه الدعوة إلى «أسلمة المعرفة»، ومعظمها يكتفي بالتبشير بنظرة تكاملية وعالمية للتاريخ، يحتل فيها الإنسان بأبعاده الروحية والمادية قلب حركة التاريخ ومحرِّكه، في إطار من العوامل التي يبحث فيها عن عنصر التوازن ما بين العوالم الدينية والثقافية والاقتصادية.

والحقيقة أن بعض الصياغة الإسلامية المحدثة لمثل هذا التوجّه، ينبع، كما هو حال كتب عماد الدين خليل مثلاً، من منهج سجالي مع الفلسفات التاريخية الغربية، للخلوص إلى اعتماد منهج تاريخي تكاملي يُستخرج من منطوق الآيات في القرآن الكريم. ولكن هذا المنطوق يبقى مشحوناً بالتأويل عبر ما تحمله مدارس الفكر التاريخي الغربي إلى العقل الإسلامي المعاصر من معان ودلالات وتأثيرات واعية أو غير واعية. إنّ السجال مع المدارس التاريخية الحديثة يوصل المؤلّف إلى تفسير لآيات القرآن الكريم تتوافق مع تكاملية المنهج التاريخي في مستوى تنوّع أبعاد السنن والقوانين في العملية التاريخية. ويستدرك المؤلّف ليشير إلى تأخّر المسلمين في اكتشاف هذا المنهج حتى اليوم، فيقول: «لسنا ندري سبباً صَدَّ المسلمين الأوائل عن اكتشاف هذا المنهج والتعامل معه سوى أن الفكر البشري عامة، والفكر التاريخي على وجه الخصوص، ما كان قد بلغ درجة من النضوج والتطوّر تتيح له ذلك أساساً»[٣٧].

ولعلَّ ما يطرحه الفقيه محمد باقر الصدر في **التفسير الموضوعي للقرآن**، وهو يبحث عن منهج تاريخي معاصر من القرآن الكريم، يُعبِّر عن صدقية أوفى في كشف أوالية هذا التأثير اللاواعي للعلم التاريخي الغربي في العقل الإسلامي المعاصر.

ولعله من الدلالة بمكان أن يختار صاحب هذا المشروع التفسيري أوّل موضوع له للتفسير، فيكون **سنن التاريخ في القرآن الكريم**، حيث يقدّم «منهجاً عقلياً» في فلسفة التاريخ اعتماداً على آيات من القرآن الكريم، منهجاً يتعارض تماماً مع ما ينسب إلى الفكر الديني من أوصاف الجبرية والغيبية والسلبية، وانعدام فاعلية الإنسان في صنع التاريخ، وتغييب دور العوامل والظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان.

---

(٣٧) عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥)، ص ٩.

لكن محمد باقر الصدر يستدرك أيضاً، فيقول: «إن المسلمين أضاعوا هذا المفهوم القرآني للتاريخ»، ولم تقم في رأيه محاولات لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه بهذا المعنى، إلا بعد ثمانية قرون. . . ، وكان ذلك ـ كما يقول ـ على يد ابن خلدون، ثم يقول إنه بعد أربعة قرون: «اتجه الفكر الأوروبي لكي يجسّد هذا المفهوم الذي ضيّعه المسلمون ولم يستطيعوا أن يتوغلوا إلى أعماقه»(٣٨).

ومهما يكن من أهمية أمر الإشكالية الإسلامية التي يطرحها الصدر في المنهج التاريخي، فإن ما يغيب في هذه اللقطات، هو بالتحديد المنهج التاريخي في تفسير هذه المحطات الثلاث ومسار العلاقة بينها. فالواقع أن المسلمين لم يضيّعوا المفهوم القرآني بين لحظة وحيه ولحظة إنتاج الخطاب الخلدوني. فخلال الثمانية قرون، أنتجوا مفهوماً للتاريخ وصوراً وحقولاً تتناسب مع أزمنتهم، وحاجاتهم، أو هي على وجه أدق نتاج تصوّر حاضرهم آنذاك لماضيهم. وليس في الأمر ثمة «تضييع» أو «ضياع». وعندما أنتج ابن خلدون خطابه التاريخي الذي بدا له «جديداً» فإنما كان الجديد يحصل على قاعدة تراكم معارف القرون الثمانية ونقد خطابها التاريخي. أمّا عن عدم بروز مدرسة خلدونية خلال القرون الأربعة التالية، حتى اكتشف الأوروبيون ابن خلدون من خلال علومهم التاريخية والاجتماعية، فاستوعبوه من خلال مناهجهم، واعتبروا لمعاته في **المقدمة** إرهاصات للعديد من علوم الاجتماع المعاصرة، فإنما يعود ذلك إلى أسباب تاريخية أيضاً ينبغي أن تدرس من خلال البحث عن أسباب حالة الجمود والركود الذاتي والثقافة التقليدية المكررة في المجتمعات الإسلامية في مرحلة ابن خلدون وبعده، ولكن أيضاً عبر حركة الانعطاف التاريخي الكبير التي ستحصل بعد قرنين من الزمن (في غضون القرن السادس عشر). هذه الحركة درسها المؤرّخ الفرنسي بروديل دراسة معمّقة، إذ وجد في انتقال نبض العالم من قلب المتوسط إلى المحيطات، منعطفاً لنشوء العلاقة اللامتكافئة بين الشرق المتوسطي، حيث يدور فلك عالم عربي وإسلامي، وأوروبا الغربية التي خرجت بدينامية توسّعية ناشطة إلى المحيطات والقارات الجديدة.

وأعتقد أن الدعوة إلى منهج تاريخي إسلامي معاصر ستبقى تماثلية، فيها الكثير من التماهي مع ما أنتجه الفكر التاريخي الغربي من مدارس يجري على

(٣٨) محمد باقر الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن** (بغداد: دار التوجيه الإسلامي، ١٩٨٠)، ص ٥٩.

أساسها تأويل معاصر لخطاب الوحي المنفتح على الزمن والمكان. لهذا، فإن صناعة التاريخ تبقى في جانب منها «حرفة» أو «فناً»، كما يقول ابن خلدون، وفي جانب آخر منها، تصوراً للماضي تتداخل فيه هموم الحاضر وأهداف المستقبل، ولكن أيضاً يتداخل فيه تأثير أدوات المعرفة والاكتشاف المتجددة دائماً. ولهذا، فإن الإنتاج التاريخي الذي يمكن أن يندرج تحت عنوان «المنهج الإسلامي»، لا يخرج عن نطاق التاريخانية المشبعة بالسرد والإسناد من التراث الإسلامي التقليدي من جهة، ومن الأسلوب الغربي الحديث المتوزع على مدرستي التاريخانية ذات الاهتمام بالتطوّر الاقتصادي، وتعاقب «أنماط الإنتاج»، أو بتطور وعي الأفكار المتحورة حول هوية الأمة والدولة من جهة ثانية.

ولا بد من أن نلاحظ أن الجانب الذي ندعوه «إسلامياً»، في هذا التاريخ، هو الجانب الوظيفي الأيديولوجي في تصوّر الماضي. فإذا كان المؤرخون القوميون العرب قد ركّزوا مثلاً على أهمية الدولة الأموية كدولة عربية، وعلى إبراز المعارضة غير العربية ـ كشعوبية مذمومة ـ فإن المؤرخين الإسلاميين في المقابل حاولوا التركيز على شمولية الإسلام، وعدم التمييز العرقي، وتقدم الدولة العثمانية، على سبيل المثال، حقلاً لدراسة هذه الشمولية. ولعلّ مجلدات المؤرّخ عبد العزيز الشناوي، بعنوان: **الدولة العثمانية: دولة مفترى عليها**[٣٩] تشكّل أنموذجاً في العرض والأسلوب وحقل الموضوعات وصور الإدراك، لما نشير إليه. إنّ صورة إدراك الماضي ووظيفته في الحاضر هي التي تختلف بين مؤرّخ إسلامي ومؤرّخ قومي، لا أبعاد المنهج التاريخي وفلسفته وطبقاته، أي مستوياته ومضامينه، وبالمعنى الذي يتحدث عنه المؤرّخ الفرنسي فرناند بروديل.

٤ ـ اتجاهات جديدة وحقول متنوعة

ينطلق بروديل من رؤية ثلاثة مستويات أو ثلاث طبقات في العملية التأريخية، كما سبق أن ألمحنا:

ـ **المستوى الأوّل**: تاريخ الإنسان وعلاقته بالوسط الطبيعي والبيئي الذي يحيط به. ويلاحظ أن هذا التاريخ هو تاريخ شديد البطء في انسيابه وفي تحولاته. وهو يتسم بالتكرار والاستمرارية النسبية خلال الزمن.

---

(٣٩) عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية: دولة مفترى عليها**، ٣ ج (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٦).

ـ **المستوى الثاني**: التاريخ الاجتماعي أو الزمن الاجتماعي للمجموعات والكتل البشرية وحركتها. ويشمل دراسة الاقتصاديات والدول والمجتمعات والحضارات والأفكار. وكل هذه تملك دينامية صراع ما بينها. إنها تعمل ـ كما يقول ـ كقوى عمق في مجال الحرب والأحداث، فـ «الحرب ليست على الإطلاق مجال المسؤوليات الفردية».

ـ **المستوى الثالث**: التاريخ الحدثي والوقائعي. إنه في رأي بروديل «هيجان سطحي بذبذبات قصيرة وسريعة وعصبية». ولأن هذا التاريخ هو الأكثر إثارة، فإن بروديل يحذّر من مزالقه، لأن هذا التاريخ الملتهب يقدّم نفسه لنا على نحو ما كان يحسّه معاصروه ويعيشونه ويصفونه، أي «على قياس غضبهم وأحلامهم وأوهامهم». وتبقى الأهمية، في رأي بروديل لـ «التيارات الصامتة الراسبة في الأغوار». وهذه الأخيرة لا تُرى ولا يتضح معناها إلا عبر مقاربة حقب زمنية واسعة، أي عبر ما يسمّيه بروديل «الفترة الممتدة» أو «الحقبة الطويلة»[(٤٠)].

هذا النص الذي يرد في مقدمة كتاب بروديل الكبير **المتوسط والعالم المتوسطي**، الذي قضى المؤلّف عشرين عاماً في إعداده، يشكّل حصيلة تجربة المدرسة التاريخية التي أطلقتها مجلة *Les Annales* الفرنسية التي أسسها مارك بلوخ (Marc Bloc) ولوسيان لوفيفر (L. Febvre) في العام ١٩٢٩، والتي عاد بروديل فترأس تحريرها بدءاً من العام ١٩٤٧. هذه المدرسة أرست منهجاً جديداً في التاريخ، وأحدثت قطيعة معرفية مع التاريخانية الحدثية والسياسية، ومع الماركسويات الستالينية التي كانت آنذاك في أوج انتشارها. فإلى جانب الدعوة إلى المفهوم الجدلي بين الحاضر والماضي (مساءلة الموت من خلال الحياة، بحسب تعبير لوفيفر) كان استيعاب مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والجغرافية وحقولها يعين المؤرّخ على دخول حقول المستويين الأولين اللذين أشار إليهما بروديل: الإنسان والمحيط، أي الجغرافية ـ التاريخية والزمن الاجتماعي، أو تاريخ السكان والهياكل والبنى والعلاقات والعقليات ونفسيات الجماعات.

وفي الاتجاه نفسه، تذهب تجربة المؤرّخ الفرنسي فيليب آرييس، الذي طرق حقول التاريخ للحياة الإنسانية الخاصة، الطفل والعائلة والحب والموت، باعتبار أنها أوجه الحياة التي تستحق التأريخ لها كحوار ذي معنى بين الماضي والحاضر.

---

(٤٠) Fernand Braudel, *La Méditérranée et le monde méditerraneen à l'èpoque de Philippe II*, 2 vols. (Paris: Armand Colin, 1979), vol. 1, p. 13.

وبهذا المعنى يصبح التاريخ هو التاريخ الوجودي (L'Histoire existentielle)، أو «التاريخ المعيشي»، أو التاريخ الكلي (L'Histoire totale)، لا التاريخ السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو العسكري، كلاً على حدة(٤١).

نتساءل، ونحن نستعيد باختصار شديد جانباً من تجربة مدرسة رائدة من مدارس التأريخ الأوروبي المعاصر، التي حققت تجاوزاً وتخطياً في المنهج والحقل والمعرفة لشتى أنواع التاريخانيات التي سادت فرنسا قبل الحرب العالمية الثانية، نتساءل: ما حظ الكتابة التاريخية العربية المعاصرة في تخطي اتجاهاتها السابقة التي أملتها مراحل تاريخية معيّنة وعوامل محددة دفعت إلى كتابة تاريخ سياسي مؤسسي أو تاريخ قومي أو ماركسي أو إسلامي، أو حدثي «مجرّد»؟

في الواقع، لا بد من أن نشير ـ وفي حدود المعرفة المتاحة ـ إلى أهمية بعض المساهمات العربية التي لم تحظ بالاهتمام الكافي. وهذه تندرج ـ على ما أرى ـ في مظاهر ذاك التخطي العلمي الذي نبحث عنه.

ومن بين المساهمات: كتاب جمال حمدان الشهير **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**. يعالج المؤلّف، وهو جغرافي في الأساس، «فلسفة المكان» والأبعاد التاريخية لـ «الموقع» و«الموضوع» ومفهوم «الشخصية الإقليمية»، بمنهج الحفر في أعماق ذلك الحوار التاريخي الطويل بين الإنسان والطبيعة. وفي هذا المنهج، الذي وجهت إليه سهام النقد في المرحلة القومية، لناحية اتهامه بتبرير «الإقليمية»، جهد تاريخي كبير يثير أسئلةً وآفاقاً جديدة في معرفة ذلك «التاريخ البطيء» الذي يشكّل عنصر الثبات في العقليات والثقافات والحضارات، على حد ما يرى بروديل. على أن المقاربة تبقى تاريخية مثيرة للحوار والتجدد، وفقاً لتلك الجدلية التي لا تنتهي بين الماضي والحاضر، الحاضر الذي تتغيّر أسئلته وأدواته المعرفية، والماضي الذي تتغير، وفقاً لذلك، صوره ومعانيه بالنسبة إلى الحاضر.

وعلى مستوى الحقول الجديدة في التأريخ العربي الحديث، لا بد من الإشارة إلى أهمية الدراسات التاريخية التي تناولت حياة «المدن» في العهود الإسلامية، وفي مقدمتها كتاب هشام جعيط: **الكوفة**(*)، وتلك التي تناولت أيضاً الأوضاع

(٤١) Aries, *Le Temps de l'histoire*, pp. 225-228.

(*) يقدّم كتاب **الكوفة**، كنموذج دراسة تاريخية لنشأة المدينة العربية الإسلامية، معطيات بحثية مهمة تعبّر عن تمكن المؤرخ العربي المعاصر (هشام جعيط)، من أن يؤرخ للزمن التاريخي العربي الذي تقاطعت في سياق تشكله مجموعة مركبة من عناصر التاريخ البشري الإسلامي: (الفتح، الدعوة، القبائل)، وعناصر المكان =

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العهد العثماني، ارتكازاً إلى سجلات المحاكم الشرعية المحلية العثمانية، والأرشيف العثماني في إسطنبول[٤٢]، والفتاوى والنوازل، والأرشيف الخاص والمذكّرات والوثائق الاقتصادية والدبلوماسية الغربية، وهي دراسات أصبحت شائعةً ورائجة في أقسام التاريخ في الجامعات العربية جميعها.

غير أن هذه الأخيرة، على الرغم من تقديمها جهداً ملحوظاً في التنقيب عن الوثائق، وتقنية جيدة في استخدامها واستخراج المعلومات المفردة منها، فإن العديد من بحوثها يشير إلى أحد موقفين: إما أن همّ التاريخ القومي أو الوطني ـ القطري ما يزال يسقط إسقاطاً على تفسير «الواقعة الوثائقية»، وإما أن افتعال «الموضوعية» ما يزال يصاحب موقف الباحث، فيكتفي بالسرد والإحصاء والأرقام (التاريخ الكمّي)، ويتجنّب الخوض في التحليل المفاهيمي للظواهر. ولعلّ الموقفين اللذين ما نزال نلاحظهما في العديد من البحوث التاريخية يعودان إلى مفهوم قديم لـ «علم التاريخ» يكتفي بمنهجه وطرائقه وحقله دون الإفادة من مناهج العلوم الاجتماعية المتكاملة، التي من شأنها أن تلقي أضواء جديدة على المواقف والمسلكيات والعقليات وسيكولوجية الأفراد والجماعات.

نخلص من هذا إلى أن الدراسات التاريخية المعاصرة ما زالت تحمل في قسمها الأكبر حالة من البعد عن هموم الفلسفة وعلوم الاجتماع والفكر، وعن أسئلة هذه الأخيرة حول قضايا الدولة والمجتمع والسلوك وطبائع العلاقات

= (الموقع والجغرافية التاريخية)، والتخطيط من أجل أهدافٍ أملتها الصراعات الكبرى على العراق والمنطقة، كما أملتها تراكيب وخطط اجتماعية ودينية واقتصادية، حيث إن «الكوفة كانت منذ البداية حاضرة اختطت تخطيطاً كاملاً»، فجمعت في تأسيسها وتواجدها «ثنائية» ولّفت بين «المساحة العمومية المتركبة من القصر والمسجد والأسواق من جهة، والحزام السكني المخصص لخطط القبائل من جهة ثانية»، فكانت بذلك نموذجاً بالنسبة إلى كل مدينة إسلامية مقبلة. انظر: هشام جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، برنامج كاتب وكتاب؛ ١٩٨٦ (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٦).

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن المؤرخ هشام جعيط يتعامل مع فرضياته ويقدم آراءه وأفكاره في هذا الكتاب في سياق نقدٍ تاريخي (منهجي) لفرضيات الآخرين واستنتاجاتهم، وذلك في مساحتين معرفيتين متكاملتين: المعرفة المباشرة للمصادر التاريخية الإسلامية (المؤرخون العرب القدامى)، والمعرفة المباشرة لمراجع المستشرقين المتخصصين، فيتعامل مع قراءاتهم تعاملاً علمياً، ومعرفياً لا أيديولوجياً وسياسياً، كما درج عند الكثيرين من الكتّاب العرب.

(٤٢) من بين الدراسات العربية اللافتة التي تناولت الحياة الاقتصادية في المناطق اللبنانية، اعتماداً على الأرشيف العثماني، انظر: عصام كمال خليفة، **فلاحو ناحية البترون في القرن السادس عشر** (بيروت: [د. ن.]، ٢٠٠٣).

والنفسيات، أي ما سمّته أدبيات **الحوليات** «التاريخ ـ المسألة»، كما ما زالت تعطي لمنهجها في التعامل مع الوثائق والمصادر دوراً كلياً في التوصّل إلى تقرير «الوقائع»، وتعطي لصرامة التقنية في نقد هذه الوثائق، معنى مبالغاً فيه لما تسمّيه بـ «الموضوعية»، في حين تشهد العلوم الاجتماعية والألسنية وتطور علم المعرفة مواقف تعيد النظر في مفهوم «الموضوعية» وفي أنماط «الحتميات» المختلفة.

غير أن ما نلاحظه، في جانب آخر، من بعد التاريخ عن الفلسفة وعن العلوم الاجتماعية، نلاحظه أيضاً في بعد هذه الأخيرة عن معطيات البحث التاريخي. فكثيراً ما يغرق الفيلسوف أو عالم الاجتماع أو عالم النفس أو الإثنولوجي في نظرياته وفروضه أو معادلاته المنطقية أو الجدلية، أو ملاحظاته التجريدية أو أرقامه وإحصاءاته واستماراته الميدانية والجزئية. . . بمعزل عن معطيات التاريخ واستدلالاته أو أشكال حضوره أو تحولاته أو استمراره كلياً أو جزئياً في الحاضر.

وإذا كانت الدراسات الفلسفية والفكرية هي الأكثر انفتاحاً من موقعها على الدراسات التاريخية، فإن البحث التاريخي ـ ولا سيما في الأوساط الجامعية ـ ما زال مقصّراً إلى حد بعيد في عملية الانفتاح، لا على المسائل الفلسفية والفكرية التي يطرحها الفكر الفلسفي فحسب، بل أيضاً على حقول العلوم الاجتماعية، ولا سيما حقول الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس. ولا شك في أن هذه الأخيرة تعاني من جانبها انقطاعاً مقابلاً في اتجاه التاريخ. ولعل المشكلة تكمن في تأخّر الوعي الأكاديمي ـ الجامعي عن حركة الواقع ومسيرة الحياة بتعقيداتها وغناها وتحولاتها وطفراتها التي يتطلّب فهمها معايشة صادقة وحيّة لهذا الواقع، وجهداً في الاطلاع، واستيعاباً تراكمياً لإنتاجات المعرفة في حقولها الإنسانية المتنوعة، وفي أزمنتها المختلفة.

تعقيــب

عزيز العظمة(*)

أجد نفسي على اتفاق مع كثير مما جاء به د. كوثراني في دراسته الوجيهة المقدمة إلى هذه الندوة، وما عليّ إلا أن أسجّل بعض الاستدراكات على مواضع مختلفة من ورقته. ولذلك استثناء.

إنني لم أفهم تماماً ما الذي انطوى عليه عنوان المداخلة، ذلك أننا بوصفنا مؤرخين، نحبّذ تفادي صياغة المواضيع الشاملة بصيغة المفرد: «الخطاب التاريخي العربي». ويحق لنا التساؤل: ما الخطاب التاريخي العربي، بل ما «الإنسان العربي»، و«المرأة العربية»، و«الشارع العربي»، و«علم الاجتماع العربي»، وسائر العبارات الخالية من المعنى؟ إن تلك صياغات تستبطن مفاهيم تنطوي على افتراض الثبات والتجانس مما لا مقابل له في الواقع، ولو كان مجارياً لعادة لغوية وفكرية، أيديولوجية بامتياز، تسم مجالات واسعة من حيّز الخطاب السياسي السائد في الوطن العربي. أغلب الظن أن د. وجيه وجد نفسه محكوماً بانضباط مخطط هذه الندوة، ولذلك فإنني سأمرّ بهذا الأمر مرور الكرام دون قول المزيد ودون مزايدة علمية على الأيديولوجيا.

لديّ بدايةً بضع ملاحظات عامة حول شأن المعرفي والأيديولوجي، أو بالأحرى المعرفة العلمية والأداء الأيديولوجي، في ما يختص بالخطاب التاريخي العربي الحديث: **أولى** هذه الملاحظات هي اندراج التاريخ في المجتمعات العربية ـ وفي غيرها ـ في سياق عمليات التبنين والتصارع الاجتماعيين والسياسيين

(*) كاتب ومفكر وباحث سوري.

والثقافيين والفكريين، وهو أمر بيّن عندما نعاين حضور التاريخ في مناهج التعليم المدرسية، وفي استدرار صلات النسب بهذه الرواية للتاريخ أو بتلك في سياق صياغة الأيديولوجيات السياسية، وفي وسائل البث الإعلامي (ومنها المسلسلات التلفزيونية)، بل وفي التربية المنزلية أيضاً. ولكنني سأستثني ذلك أيضاً، وسأركز على سياق صناعة التأريخ التي رأى د. وجيه الالتفات إليها.

إن ما ذكرته شامل لكل المجتمعات، وإنني أرى أن نقطة البداية في معالجة الشأن موضع النقاش إنما تكمن في محاولة تحديد موقع الصناعة التأريخية من المعرفة التاريخية العامّة، وموقع هذه المعرفة التاريخية العامة في الثقافة العربية الحديثة في صلاتها بالمجتمع والدولة. والحال أن الصناعة التأريخية لدينا تتمحور حول أمرين، هما: الأمة والدولة، وأضيف أن هذا التحديد، ليس بالتحديد الحصري، بل هو أكثر إلماماً بالصورة الناظمة دون التفاصيل الكثيرة التي أجدها مهمّشة في المجال العام. ليس لدي المجال الكافي لمعالجة شأن تأريخ التأريخ هذا، عدا القول إن الحضور المركزي للأمة وللدولة في الخطاب التاريخي أمر يسم بدايات الصناعة التأريخية الحديثة في القرن التاسع عشر في فرنسا وفي ألمانيا، وفي جلّ أصقاع المعمورة. ولهذا الأمر اتصال أكيد بنشوء الأمم الحديثة في سياق دول آخذة بأحكام مركزية السلطة، متوسلة التاريخ ـ كتوسلها وسائل الاتصال والتجنيد الإجباري وخلاف ذلك ـ معيناً لصهر الجماعات التي رؤي أنها قد تقادمت، وآن لها أن تُهدم في سبيل بناء جماعات قائمة على المواطنة بدلاً من العلاقات الاجتماعية الأولية، كعلاقات النسب والانتماء الجهوي أو الديني. تلك دولٌ توسلت التاريخ القومي المتمحور حول الدولة سياقاً لترميز ثقافة جامعة اعتبرت قواماً ناظماً للجماعة القومية، أكانت تلك الجماعة عربية أم لبنانية أم مصرية أم مغربيّة أم إسلامية.

وعليّ أن أضيف أن المعرفة التاريخية المنتجة في هذا السياق هي معرفة أيديولوجية بامتياز. إنها معرفة ترى في الدولة حيّزاً ناظماً للمجتمع ومتعالياً عليه. وهي معرفة ـ وهذا في رأيي الأمر الأهم ـ ترى في تاريخ الدولة الممثلة للأمة مساراً مستوياً متراكماً دونما تعرّج. وهي تصوغ هذا الاستمرار الخطيّ الذي يتصل فيه الراهن بالفائت، وبالقادم أيضاً، صياغة مستقاة من حيّز مستتر في كثير من الأحيان هو فلسفة مضمرة في التاريخ. وإن هذه الفلسفة المضمرة مبتناة في أكثر الأحوال على تصوير التاريخ لجوءاً إلى استعارة من عالم الطبيعة العضوية.

نرى في هذا التأريخ استخداماً مستمراً لعبارات، كالأصيل والدخيل، والمحلي والوافد، والحيوي والمنحطّ. وكثيراً ما نرى علاقة الأمة موضع الكلام بالأمم الأخرى علاقة انفصال حيوي بين أمم لها سجايا وطبائع قارة تكمن وتنال المجد وتخبو، أمم تنهض (وعبارة النهضة علامة على ذلك) مستندة إلى أصول كامنة ومستمرة، هي بمثابة أصول الأنواع، وتكبو عندما تتلوث براءتها الأصلية بالدخيل والمستعمر والمتآمر. يدور الكلام حول نشوء، وارتقاء، واقتدار، واعتلال، واحتضار، وموات منشؤه، ليس التحوّل النوعي في حيوات الجماعات، وليس الإلمام بالزمانية، بل تهجين الطبائع الساكنة للأمم.

ولهذه الفلسفة في التاريخ حضور كبير، بل وتنظير مباشر: ما علينا إلا ذكر أسماء هيردر (Herder)، وتاين (Taine)، وميشليه (Michelet)، وغروت (Grote)، بل وبروديل (Braudel) أيضاً في كلامه حول الزمانية الطويلة الأمد التي وصفها بالمتجمدة، وهي زمانية الجغرافيا الجامعة للأمة، وزمانية الحضارة المستمرة. ولها تنظير مبتكر لدى شبينغلر (Spengler)، وتوينبي (Tuynbee)، بل وهانتنغتون (Huntington) أيضاً.

ولكن الجدير بالذكر أن الكلام حول صياغة الأهواء الأيديولوجية للمعرفة التاريخية لا يمكن أن يفهم الفهم الكافي إن ركنّا إلى الثنائية المبسّطة والساذجة والمتقادمة بين العلم والأيديولوجيا. ليس ثمة كبير مجال للإنتاج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنها العلوم التاريخية بالطبع، دون اعتبار العنصر الأيديولوجي. ولكن هذا لا ينفي عن الصناعة التأريخية ـ على هذا التوصيف ـ الانطواء على قدر كبير من القيمة المعرفية. وإن القارئ المتفحص لقادر على التمييز بين هذا وذاك، تماماً كما أن المؤرخ المحترف قادر على تفحص المصادر والأصول والوثائق تفحصاً يفصل الوهم عن الواقع، والهوى عن المحتوى المعرفي.

وللمقدرة على التمييز هذه أسس: **أولها** تملّك ناصية الحداثة المعرفية المتمثلة في الاستخدام المنضبط لأسس البحث، وفي كفاية الدربة التقنية والأداتية في العمل العلمي. أما **ثاني** هذه الأسس، فهو وعي حدود وسبل استخدام العنصر المعياري والأيديولوجي في صناعة التأريخ على وجهيه العام والخاص.

من الضروري تجنب التبسيط، كما قلت، وعلينا النظر إلى علاقة صناعة التأريخ بالسياق الأيديولوجي لتأليفها وتداولها واستخدامها، انطلاقاً من صلة هذا السياق بتقنية الكتابة. في الكتابة التأريخية بحث، وتحقيق، وتفكيك،

وسرد، وتحليل، وتأويل، للعناصر الأيديولوجية منها جميعاً. فإذا كان لنا أن نعتبر صلة الأيديولوجي بالمعرفي في صناعة التأريخ، علينا الغوص في تضاعيف التأليف التاريخي، دون الاكتفاء بالإشارة إلى ما قد يكون ذا منشأ أيديولوجي وما تأتى عن البحث والتحليل المنضبط. وما بإمكاننا الحكم على عمل تأريخي بأنه أيديولوجي على الإطلاق، إلا عندما يُصار إلى الإيغال في تأويل المادة المعرفية إلى درجة تجعل من هذا التأريخ صياغة وهمية للماضي، تجد فيه ما ليس فيه، وتنسب إليه، ولا تسمح به طبائع العمران. ولدينا في التأليف التاريخي العربي الكثير من ذلك، خصوصاً عندما يُستعاض عن عبارة «التاريخ» بعبارة «التراث» أو عبارة «العقل»، مما يشي بهدف من التأليف يجانب مطالب المعرفة العلمية.

وفي نهاية هذه الاعتبارات التمهيدية، عليّ التساؤل عمَّ إذا كان للإحكام المتزايد لصناعة التأريخ في الأمم المتقدمة علاقة بكون تقدّم صناعة التأريخ قُدُماً شرطاً لصناعة التأريخ الذي نرتجي. ولهذا السؤال جانب آخر يرتبط بقصور الكفاية الأداتية لصناعة التأريخ عندنا المتبدّي في تواضع المنتوج، وبارتباط ذلك بدوره لدينا بتوسل النكوص التاريخي والانكباب المرضي على الماضي، علامة على تأزّم تنموي شامل يتمثل في هذا الإمعان في الماضوية، وهو دليل التأزم، وكأنه حل لهذا التأزّم: تكفينا هنا الإشارة إلى استحضار شبح ابن خلدون للتدليل على المستقبل، ودليلاً على الماضي، وسبيلاً إلى الربط العضواني والأناكروني بين اليوم، وأمس غَبَر وتقادم، ولو صوِّر على أنه واقع راهن افتراضي.

أولاً: الكتابة التاريخية العربية الكلاسيكية

لست مستعداً لمسايرة د. وجيه في الصورة المجملة التي يقدمها للتأريخ العربي في العصور الوسطى. ولست مستعداً لمسايرته على وجه الخصوص في ما قاله حول «مدرسة الحديث في التاريخ»، فإنني، مع بالغ تقديري للدكتور عبد العزيز الدوري الذي يستند إليه د. وجيه في ما يفترضه حول هذه المدرسة، أجد أن افتراض تماهي التاريخ والحديث في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، يجانب واقع التاريخ. صحيح أن مؤلفي كتب السيرة والمغازي المبكرين ـ من عروة بن الزبير إلى الزهري وأبي مخنف، وصولاً إلى الواقدي وابن إسحق وابن سعد ـ تناولوا في كتاباتهم أخباراً تتقاطع في المواضيع التي تتناولها مع بعض ما ورد لدى المحدثين، بدءاً بمصنّف عبد الرزاق الصنعاني، ومسند أحمد بن حنبل،

وانتهاء بكتب **الصحاح** و**السنن**. يستند هذا الافتراض إلى خطاب تأريخي يغلّب الديني على الدنيوي في تاريخ الإسلام، الأمر الذي لا مستند له إلا أقوال الفقهاء، كما أن الاهتمام الكافي يؤدي إلى الأنواع الأدبية المختلفة التي استخدمت الأخبار المبكرة، كلّ ضمن شروطها ومقاصدها.

أما الأمور التاريخية، إن تحريناها تحرياً فعلياً، فإنها تشي بخطّين أدبيين متوازيين مستندين إلى مدونات أخبار مبكرة قد تقاطعا هنا وهناك: خط التأليف التاريخي، وخط التأليف في الفقه أولاً، وفي الحديث تالياً، باعتباره نوعاً أدبياً مستقلاً. وعلى ذلك، فإننا نرى ابن إسحق والواقدي، على سبيل المثال، قد تعرّضا لتجريح كبير من طرف مؤلفي الحديث، على اعتبار أن عناية هؤلاء المؤلفين بالأسانيد لا تتقاطع مع مناهج إسناد الحديث من تعديل وتجريح، بل هي اعتمدت على تكوين صورة تاريخية متسقة متتالية، وما التفتت إلى الأسانيد على طريقة المحدثين: استخدام الإسناد الجمعي، والترجيح، والاختيار، إلى غير ذلك. وإن المؤرخين هؤلاء، ومع أنهم ذكروا المصادر التي استندوا إليها، فقد جنحوا إلى استخدام ما يُعرف بالإسناد الجمعي، ذلك أن جلّ ما هدفوا إليه كان كتابة التاريخ المتسلسل ـ دون أن يخلو ذلك من الأيديولوجيا على الإطلاق ـ وليس الإتيان بالسنن التي قد «تفيد العمل»، بحسب العبارة الفقهية المتداولة.

والحال أن نهج الحديث لم يدخل إلى التاريخ إلا في كتاب متأخر هو **تاريخ الطبري** الذي كان تأريخ خبر، وليس تأريخ بحث ونظر على طريقة ابن إسحق والواقدي التي توخّت التسلسل والتوليف وتكامل الأخبار والأحداث مع بعضها البعض وتتاليها. وعلّ د. وجيه يرغب في الرجوع إلى جملة من المؤلفات التي تبين تباين طرائق الحديث والتاريخ في بدايات التأليف العربي: تمكن الإشارة إلى دراسات هوروفيتس (Horovitz) في العشرينيات من القرن الماضي، ودراسة د. جواد علي المطوّلة والمحكمة لموارد تاريخ الطبري[1]، وما جاء به فؤاد سزكين في دراسته المستفيضة في التأليف العربي، وكتابات جونز (Jones) محقّق **مغازي** الواقدي، وغيرها.

ثمة ناحية أخرى تتعلق بما وصفه د. وجيه كوثراني بأنه «سمة الدمج بين

---

(١) انظر: جواد علي، «موارد تاريخ الطبري،» **مجلة المجمع العلمي العراقي** (١٩٥٠ ـ ١٩٥١، و١٩٥٤).

الذاكرة الجماعية والتاريخ الحاضر»، و«حالة من التزامن بين الماضي والحاضر» في «موقف استرجاعي للماضي يعيش صاحبه مراحل ازدهار الماضي حنيناً وصورة مثالية لما ينبغي عليه أن يكون عليه الحاضر»، وذلك في سياق تناوله للتأريخ القومي، وهو الأمر المنطبق على تأريخ الإسلاميين لتاريخ الإسلام أيضاً. يسترشد د. وجيه بالدكتور الدوري وبكتاب أسد رستم **مصطلح التاريخ** (وهو كتاب كان متقادماً يوم أُلِّف)[٢]، ليذهب إلى نوع من المماهاة بين علوم الحديث، وخصوصاً التعديل والتجريح، والمناهج العلمية في التاريخ، وفي ذلك بنظري خلل كبير.

سأضرب صفحاً عن نقد ابن خلدون لمنهج في التاريخ لا يتوسّل إلا تمحيص الرواة، ولا يعتبر «طبائع العمران في الأحوال»، وسأتوسّل العقل التاريخي الحديث منطلقاً. صحيح أن أصحاب الحديث اعتنوا بتقييم الرواة، وبمتابعة تسلسلهم التاريخي، ولكن منحاهم ما كان معنياً بالرواية نفسها، بل بأساليب النقل، والحال أن الرواية ومطابقتها لما قد كان، وما لم يكن له أن يكون، هما الأسّ في التحقيق التاريخي الذي لا يجد في تاريخ الرواية إلا عنصراً مساعداً على تقصّي الواقع. وهذا أمر قد تنبّه إليه الكثيرون من المؤلفين العرب في العصور الوسطى. إن كلام ابن خلدون في هذا المجال معروف، ويمكن أن نضيف إليه ما ذهب إليه السكاكي في أن الخبر، بحسب التعريف الشائع، هو الكلام المحتمل للصدق أو الكذب، وإنه بهذا المعنى تعريف للشيء بذاته مما لا يفيد إطلالة على وقائع التاريخ التي لا يمكن أن تكمن إلا في الخبر المطابق[٣]. وها هو ابن خلدون يفيدنا بأن البخاري ومسلم ما جمعا إلا «المجمع عليه» دون تمحيص، وأنهم كالترمذي وغيره بعدهما، قصدوا ما توفرت فيه شروط العمل[٤]، أي ما أُجمع عليه فقهياً دون أن تكون للصحة أو الخطأ مرجعية تذكر. في السياق العملي نفسه ـ لا المعرفي ـ وردت عن السبكي[٥] قاعدة تفيد بما يلي: «إذا سمعت أن الجرح مقدم على التعديل، وكنت غرّاً بالأمور. . . حسبت

---

(٢) أسد رستم، **مصطلح التاريخ: وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها** (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، [١٩٣٩]).

(٣) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢٠٦.

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٣٩٩.

(٥) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٢، ص ٩.

أن العمل على جرحه، فإياك ثم إياك، والحذر كل الحذر من هذا الحسبان، بل الصواب عندنا أن من ثبتت إمامته وعدالته، وكثر مادحوه ومزكّوه، وندر جارحه، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه.. فإنا لا نلتفت إلى الجرح فيه، ونعمل فيه بالعدالة، وإلا لو فتحنا هذا الباب، وأخذنا تقديم الجرح على إطلاقه، لما سلم لنا أحد من الأئمة». ذلك منطق المنقولات العرفية: علم من علوم الأخبار، دون أن يكون بالضرورة علماً بالصحة الموضوعية للخبر، أو حتى دون الحاجة إلى معرفة الواقع المخبر عنه.

ليست مناهج الحديث، إذن، مناهج في معرفة التاريخ، بل هي ترتجي العمل والتصديق بناء على استقامة هذا التراث أو ذاك. ذلك أمر واضح من معايير التعديل والتجريح: فلان «تكلم فيه ولم يترك»، وآخر «تارك الجماعات»، وغيرهما «جهمي هالك»، و«قل من مشّاه على ضعفه»، و«كذاب»، و«مضطرب الحديث»، و«فاضل يرمى بالإرجاء»، و«متروك»، و«رافعي جلد»[(٦)]. أما إن لم يؤد الخبر إلى العمل، فإن الترجيح بين الأخبار جائز، خصوصاً إن طابق منطوق الخبر المرجح على هذه الصورة «عمل الأمة»[(٧)].

ليست هذه المعايير معايير للتحقيق التاريخي، بل لتحقيق الأسانيد في سياق تسلسل تراثي، وقد وعى ذلك السبكي وابن خلدون، كما سبق أن ذكرت، كما وعاه فخر الدين الرازي عندما قرر أنه لا يمكن أن يتوقع المرء بأن الأمور المنسوبة إلى الرسول في الحديث أمور صحيحة متعيّنة، فهي دوّنت بعد زمن الرسول بفترة طويلة، كما أن الصحابة الذين نقلت منهم هذه الأمور ليسوا معصومين، ولا هم كانوا بعيدين عن التعصب والتحيّز[(٨)]. على ذلك، فمن الواضح أن القصد من التعديل والتجريح كان بناء التراث الفقهي، وليس صياغة التاريخ، وأن منهج الفقه يتوسل تاريخاً افتراضياً يجاري ما استقرّ عليه الإجماع (على أشكاله) والعمل، وليس بناء تاريخاً متسلسلاً متكاملاً قائماً على الواقع. ليس من داعٍ لافتراض المماهاة بينه وبين المنهج العلمي في التاريخ إلا اختلاق علم

---

(٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **المغني في الضعفاء**، حققه وعلق عليه نور الدين عتر، ٢ ج (حلب: دار المعارف، [١٩٧١])، ص ١٢، ٢٤، ٣٩، ٦٤، ١٠٢، ٣٢٠ وغيرها.

(٧) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٠)، ص ٤٣٤ و٤٣٦.

(٨) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **أساس التقديس**، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص ٢٠٥ ـ ٢١٠.

حديث أو مناهج علمية مسقطة على الماضي، وهي لا تختلف، مفهومياً، عمّا يدعى بـ «التفسير العلمي للقرآن»، أو اكتشاف «محلية» الديمقراطية بجرها على «الشورى»، وغير ذلك من الأمور الأناكرونية فيه التي أصبحت بحكم العادة المستقرة لدينا اليوم. والحال أن د. وجيه قاوم إغراء الأناكرونية في كلامه حول صلة ابن خلدون بعصره، وعن زمانية **المقدمة** الابن خلدونية، وعلّه يكون مستعداً لأن يسحب رضاه عن الأناكرونية في مجال مناهج الحديث. يبقى لي تفصيل بسيط بخصوص ابن خلدون: إنني اختلف مع د. وجيه في ذهابه إلى أن نظرية ابن خلدون بقيت حبيسة الفقه السنّي والمذهب الأشعري في الكلام. ينصبّ كلام ابن خلدون حول الدولة الدنيوية، دولة العقل والغلبة، وما يتجاوز انصرافه إلى المذهب السنّي في الخلافة إلا في الفصل الذي عقده للخلافة ومذاهبها.

ثانياً: التاريخ العلمي والتاريخ الأيديولوجي راهناً

إن د. وجيه كوثراني محق في النقد الذي وجهه إلى بعض وجهات النظر المتعلقة بتاريخ الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، فهو قد بيّن شعبوية مساهمات د. الجابري، ونمطية الكثير من مساهمات التأريخ الماركسي، وأنوية بعض الاتجاهات القومية وانصرافها إلى الحنين، كما بيّن النهج السجالي وأوجه القصور التي تشوب الكتابات الإسلامية، مما يجعل النظرة العلمية ممتنعة عليها (لست مقتنعاً بما يقوله في محاولته لاستلال منهج أكثر واقعية من كتابات محمد باقر الصدر).

ثم إنني لا أختلف معه في نقده لكتابات د. قسطنطين زريق، غير أنني لن أضع، نتيجة لذلك النقد، نقطة على السطر، كما فعل. صحيح أن د. زريق لم يمارس كتابة التاريخ على صورة فعلية، بل إنه نظّر إلى التاريخ، وهو ما كان على الدوام بعيداً عن بعض ما شاب الكتابات القومية العربية في تاريخ العرب من قصور منهجي تأتى عن نظرة رومانسية إلى الماضي. ولكن واقع الأمر أن زريقاً رمى من تنظيره لصناعة التاريخ إلى أن يحيد بالنظر عن التغني بالماضي، وأن يدفعه إلى تدبّر وقائع التاريخ تدبراً موضوعياً، أي تدبراً يفي بتقنيات التحري التاريخي الأساسية. صحيح أن المادة المنهجية التي جاء بها كانت مطبوعة بوضعانية علم التأريخ، كما قنّنت في القرن التاسع عشر، ولكن هذا التقنين ـ على محدوديته ـ أصبح من أبجديات الصناعة التاريخية:

العناية بالوثيقة، وتحقيق الخبر بناء على إمكانات الواقع في ما يمكنه أن يتجاوز مزالق اللازمانية والأناكرونية.

والحال أن صناعة التأريخ في الوطن العربي (مع استثناء نتاج بعض المؤرخين، كعبد الله العروي وهشام جعيط في كتابه **في السيرة النبوية**، و**الكوفة** (مع استثناء رومانسيته في كتابه **الفتنة الكبرى**)، ومدرسة التأريخ العراقية وأعلامها، كعبد العزيز الدوري، وجواد علي، وصالح أحمد العلي، وغيرهم ممن ألمّ، ولو على نحو منقوص أحياناً، بأساسيات صناعة التأريخ، إضافة إلى بعض المؤرخين اللبنانيين في الربع قرن الأخير. وفي هذا المجال، ذكر بعض الدراسات المحكمة للتاريخ الإسلامي المبكر التي ألفها تلامذة وزملاء د. الشرفي) تشكو من قصور في تقنية البحث وأسس الكتابة التاريخية، وهو قصور يضارع قصور الدراية التقنية العربية في مجالات أخرى، وهي ناجمة عن التخلف المجتمعي، وتالياً المعرفي والتقني.

لهذا القصور أسس ومسبّبات على صلة بما يمكن أن نصفه على أنه قصور في التنمية. ولهذا القصور وجوه كثيرة. من هذه الوجوه ما أشار إليه د. وجيه كوثراني على أنه تقصير في الانفتاح على مجاراة البحث الاجتماعي والفلسفي، أو أهمية ذلك بالنسبة إلى صناعة التاريخ. لست متأكداً في هذا الصدد إن كان علينا الاحتفاء بما يدعى بالتاريخ البطيء، والذي اتخذ د. وجيه كتاب جمال حمدان عليه مثالاً: في هذه الزمانية الجليدية ضرب من الحتمية الجغرافية التي تنطوي على قدر أكيد من العناية بقضية الهوية المحلية، وهي حتمية وصل إليها بروديل استناداً إلى فيدال دو لابلاش (Vidal de la Blache) وراتزيل (Ratzel)، التي نقدها أستاذ بروديل، ل. فيفر (L. Febvre)، نقداً شافياً.

رجوعاً إلى أساسيات البحث التاريخي وأسس صناعة التأريخ، ونواحي قصورها، من الأكيد أن قلة من المؤرخين العرب تواكب المعارف والمناهج التاريخية العالمية، ومن الأكيد أيضاً أن قلة من المؤرخين العرب تعتمد في صياغتها للتاريخ تغليب وقائع التاريخ على مقتضيات الأيديولوجيا، فهي تصوغ تواريخ هي إما اعتذارية، وإما أناكرونية، تغلّب الاتصال والاستمرار على التحول والتغاير، ولا تلمّ بالتقادم، استرضاء لما تعتقد أنه مزاج الجمهور أو مزاج الأيديولوجيات السياسية التي تنتمي إليها. ومن هذا الباب، الإحجام عن دراسة مواضيع تراثية حساسة وتركها إلى الجريئين من غير المختصين (على ذلك

أمثلة كثيرة: سيد القمني وغيره)، والاستثناء يتمثل مرة أخرى في المدرسة التاريخية التونسية.

وفي نهاية المطاف، فإن لتقييم الصناعة التأريخية أسساً في المجتمع وفي المجال العام. إن نظرنا إلى ازدهار التاريخ الموضوعي ـ والمجالات الأخرى من مجالات البحث ـ لوجدنا أنها تميزت بأنها صادرة عن جامعات ومؤسسات بحثية مستقلة عن السياسة، عاملة على صياغة أسسها باستقلال عن متطلبات وتقلبات المزاج السياسي السائد: قامت في أبراج عاجية شرّع لها المجتمع وشرّعت لها الدولة، دون أن ينطوي هذا التشريع على استقلال كامل، ولكنه تضمن استقلالية كافية لضمان كفاية البحث وتمويله. وبذلك، فإن صح الكلام حول أزمة في صناعة التاريخ العربية مناطها الأيديولوجيا، فإن مكمن هذه الأزمة هو الجامعات وعدم كفايتها الإدارية والتقنية، مما يجعل منها عاجزة عن مواكبة علم التأريخ العالمي، وخاضعة لتقلبات المزاج السياسي ـ الأيديولوجي في مجتمعات عربية تفتتت أسسها القديمة، ولم تستقر بعد على أسس اجتماعية لها مقومات الدوام إلى حدّ يكفي لتشريع استقلاليتها، وللعمل على تراكم نتاجها والارتقاء به. وإن تشريع الاستقلال هذا أمر ناتج من نضوج المجتمع المتمثل في نضوج التمايز داخله بين المعرفي والسياسي والاجتماعي، التمايز الذي يجعل من جامعاته أكثر من مزارع لتفريخ الشهادات العليا المتدنية القيمة، بحيث تصبح مواقع لإنتاج المعرفة المستقلة التي تعضدها حوافز اجتماعية وتنظيمية، مما يجعل اللجوء إلى الاستسهال والابتسار منبوذاً وغير ضروري، والاحتكام إلى معايير خاصة بالمعرفة وحدها الأس في إنتاج المعارف، ومنها المعارف التاريخية.

وفي النهاية، إن كان لنا أن نعاين ما هدف إليه زريق معاينة دقيقة، لوجدنا أن ما هدف إليه في كتاباته حول الأصول التقنية للبحث التاريخي، على تقادمها، هو من مقدمات ما نرجوه من ترقٍ معرفي في وضع تتسم به الكتابة التاريخية بنزوع أيديولوجي وبتخلف تقني في آن، أي أن ما جاء به كان مطابقاً لمتطلبات الوضع العربي، وما زال.

لديّ ملاحظة أخيرة ذات رباط بما قلت حول تقنية البحث، تعقيباً على ما قاله د. وجيه أمس من أن عبارة العلمانية يجب أن تلفظ بفتح العين، كونها مشتقة من العالَم. إن اشتقاقاً كهذا غير سليم، إن استندنا إلى أصول الصرف في

اللسان العربي. وأعتقد أن الأوان قد آن لنا لنلتفت كمؤرخين إلى تحقق الألفاظ في اللغة بدلاً من الرجوع إلى الاشتقاقات الوهمية التي شغف بها بعض اللغويين العرب وغير العرب في العصور الوسطى. والحال أن عبارة «العلمانية» بكسر العين متحققة في **لسان العرب،** وفي النصوص اللاهوتية المسيحية العائدة إلى القرن الحادي عشر، إشارة إلى الفصل بين الكهنوت والعلمانيين، وهي ما زالت متحققة على هذه الصورة في الكنائس العربية. أما فتح العين، فهو فذلكة استوردناها في العقدين الأخيرين من بعض النقاشات العقيمة التي جرت في مصر حول أمر العلمانية.

المناقشـــات

١ ـ محمد جمال باروت

هذه جلسة معمقة تعيد طرح سؤال أزمة علم التاريخ عموماً، وإشكالية العلاقة ما بين الموضوعي والأيديولوجي في التأليف التاريخي العربي، أو الإيستوغرافيا خصوصاً. وهذه العلاقة معقدة أشد التعقيد، فلقد كانت المدرسة النقدية مدرسة موضوعية وضعية تقوم على تقديس الوثيقة كمصدر للمعرفة التاريخية، ونقدها داخلياً وخارجياً. لكنها من أكثر المدارس أيديولوجية، وكانت على وجه الضبط مدرسة الدولة خلال سنوات الجمهورية الفرنسية الثالثة. وكانت إعادة «مدرسة الحوليات» النظر جذرياً فيها والتأسيس لمفهوم جديد في الإيستوغرافيا يقوم على الفترة الطويلة المدى، ودفع الانفتاح بين العلوم الإنسانية إلى أقصى درجاته الممكنة، قد ترافقت مع هيمنة التاريخانيات الكبرى في النصف الأول من القرن العشرين على صناعة التاريخ. ولكن هذا التاريخ الشامل تبيّنت في النهاية حدوده، فلقد أغفل باسم الفترة الطويلة المدى سيرورة التاريخ، وهّمش التاريخ الجزئي والوقائعي، الأمر الذي سيعاد الاعتبار إليه اليوم في إطار مدرسة التاريخ المجهري. هذا كله وضع فيه كوثراني كتاباً معمّقاً، ولكنه هنا يعيد إثارة أسئلة، ليس حلها يسيراً. فهناك في رأيي فرق بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، وبين مهنة المؤرخ والمفكر. كيف يمكن حل المشكلة ما بين السيرورة والتاريخ الشامل؟ هو باشتقاق الرؤية البحثية التاريخية من إجمالي تلك السيرورة وحركيتها وتناقضاتها، فليس للمؤرخ أن يقيّم، بل أن يبينّ أدوار اللاعبين. ولا شك في أن الوثيقة هي أساس عمل المؤرخ، على أن نعطيها معنى الوثيقة الموسعة، وهنا تشتد فعالية اشتغال مقاربات العلوم الاجتماعية والإنسانية في إغناء مصادر المعرفة التاريخية، فالتاريخ، بشيء من استعارة تعبير للجاحظ، «ملقى على الطريق».

٢ ـ عبد الإله بلقزيز

أنوّه ببحث د. وجيه كوثراني، وأجد في تعقيب الصديق د. عزيز العظمة بعض ما يستكمله ولو من بابٍ نقدي، لكني أخالف عزيزاً في ما ذهب إليه من قولٍ إن د. عبد العزيز الدوري مَاهَى مماهاةً بين علمَي التاريخ والحديث في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. إذْ ليس صحيحاً أن الرجل أتى مثل تلك المماهاة، وإنما شدَّد على أن المؤرخين أخذوا بطرائق المحدّثين في الرواية والإسناد، بما في ذلك أساليبهم في الجَرح والتعديل، وتأثروا بمدرسة المدينة (عروة بن الزبير، ومحمد الزهري. . .) أكثر مما تأثروا بمدرسة العراق التي سَلَكَ فيها الأَخباريون (كأبي مِخْنَف، وعَوانة بن الحَكَم، وسيف بن عمر، ونصر بن مزاحم) مسلكاً آخر ما وَجَدَ له بعضَ أثرٍ في الكتابة التاريخية إلا عند المدائني. ولقد نبَّه الدوري، في هذا المعرض، إلى أن أوائل رواة الأخبار في المدينة ـ وكانت رواياتُهم عمدة كتب التاريخ ومصدرها الأساس الذي انتهل منه مؤرخو القرنين الثالث والرابع، كالطبري والمسعودي وابن قتيبة ـ كانوا في جملة المحدِّثين، مثل أبان بن عثمان بن عفان وعروة بن الزبير، وكان لذلك أثرٌ في صَبغ الكتابة التاريخية بهذه الصبغة قبل أن يوجّه إليها ابن خلدون نقداً حادّاً. أما أن يكون محمد بن إسحاق والواقدي قد تعرَّضا لتجريح من المحدِّثين، كما قال د. عزيز العظمة، فأمرٌ طبيعي لأن أيّاً منهما لم يكن من علماء الحديث، وإنما كان من كتّاب السيرة والمغازي. وهذا دليلٌ آخر على أنه ما كانت هناك مماهاة بين التاريخ والحديث بقدر ما كان هناك بعضُ اتصالٍ في الأدوات والأساليب على ما حاول د. الدوري أن يبيّنَه.

٣ ـ فيصل درّاج

أتوجه بسؤال إلى د. وجيه كوثراني: هل يستطيع المهزومون أن يكتبوا تاريخهم بشكل موضوعي، ذلك أن عليهم أن يبرهنوا على أن هزيمتهم كانت خطأ، وأنهم قادرون، لاحقاً، على الانتصار؟ فقد حلل المؤرخون الفلسطينيون أسباب هزيمتهم بأشكال مختلفة، قائلين إن سببها يعود إلى «سبب سيىء» يستطيع المستقبل هزيمته. كتب المؤرخ القومي عبد الوهاب الكيالي **تاريخ فلسطين الحديث**[(١)]، وعزا الهزيمة إلى «القوى الرجعية المتواطئة مع الاستعمار»، وأرجع محمد عزة دروزة، القومي

---

(١) عبد الوهاب الكيالي، **تاريخ فلسطين الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣).

المسلم، سبب سقوط فلسطين إلى التآمر بين الصهيونية والإمبريالية الإنكليزية. . . وتعرّض د. ماهر الشريف، وهو ماركسي، إلى اختلاف القوى السياسية الفلسطينية، إضافة، طبعاً، إلى الصهيونية والاستعمار، وكذلك حال المؤرخ الماركسي الراحل إميل توما، الذي حلل الهزيمة بسطوة القوى الإقطاعية و«التآمر» العربي. . . في جميع هذه الكتب نلمح سبباً «ماضياً»، تمكن مجابهته لاحقاً، أو نلمح أيضاً عرضاً لمعلومات وصور كثيرة، لا تقدم في النهاية تفسيراً متكاملاً في الواقع. والسؤال في الحالات كلها هو: هل تستطيع «الضحية» أن تلوم نفسها، وهل هي مستعدة أن تنسب إلى ذاتها صفات سلبية، لأن مثل هذه الصفات «تزعزع»، ولو قليلاً، الثقة بالانتصار في المستقبل؟

٤ ـ عبد المجيد الشرفي

أودّ التنويه بورقة د. وجيه كوثراني لوضوحها ووقوفها على أهم اتجاهات البحث التاريخي العربي. ولي فقط احتراز على استعماله المعرفي في مقابل الإيبيستيمولوجي، فأنا أفضّل الاحتفاظ بهذا المصطلح المعرّب وترك المعرفي في مقابل «Cognitif»، وهو ليس لا العلمي ولا العلموي، بل أشمل من كل هذه المفاهيم المتقاربة. أما ما اعتبره أزمة الدراسات التاريخية العربية، فهو في الحقيقة خاصية كل المعرفة الحديثة، سواء كانت في العلوم الإنسانية والاجتماعية أو في العلوم الصلبة والتجريبية. فهي معرفة متشظية، لأنها تتعلق بأجزاء دقيقة في كل اختصاص، ولأنه أصبح من العسير في عصرنا بالنسبة إلى المؤرخ أن يكون في الآن نفسه جغرافياً وعالم اقتصاد وسياسة واجتماع وقانون وأنثروبولوجيا، إلى غير ذلك من الاختصاصات المساعدة والقائمة بذاتها رغم ذلك. وما ينطبق على التاريخ، ينطبق كذلك على الفلسفة وعلى ميادين المعرفة التي كانت تطمح إلى أن تكون تأليفية.

٥ ـ وجيه كوثراني (يرد)

أبدأ أولاً بتوضيح بعض النقاط التي أثارها د. عزيز العظمة:

١ ـ حول رأيه في الدعوة التبشيرية التي دعا إليها قسطنطين زريق لتبنّي المنهج العلمي الوضعي في البحث التاريخي، أنها كانت استجابة صحيحة وفي محلها لحاجاتٍ كان يعيشها الواقع العربي آنذاك، أقول إنها استجابة فعلاً، ولكنها استجابة منقوصة، لأن المؤرخ المفترض ينبغي أن يقدِّم نموذجاً لكتابة

تاريخية عربية معاصرة، على غرار ما فعله مؤرخو «مدرسة الحوليات» الفرنسية، عندما تجاوزوا المدرسة المنهجية التاريخانية الفرنسية المتمثلة في مجلة **المجلة التاريخية** (*Revue Historique*)، من خلال الممارسة والنظرية معاً، مارك بلوخ، لوسيان فيفر، فرناند بروديل، وآخرين. . . عدا عن أن الدعوة إلى المعرفة الوضعية، على طريقة أوغست كونت، كان ينقصها، في دعوة زريق، متابعة تطور المدرسة التاريخية في كلٍّ من ألمانيا وفرنسا.

٢ ـ حول اتهام عزيز العظمة لي بالـ «Anachronisme»، أي إسقاط زمن على زمن آخر، في موضوعة «الجرح والتعديل»، فقد حصل التباس بين عرضي لطريقة التعديل والتجريح من جهة، ورأي أسد رستم الذي رأى أن قواعد هذا العلم تشبه، بل تطابق، ما أتى به المؤرخون المنهجيون في أوروبا في القرن التاسع عشر، من جهة أُخرى. أما رأيي، فهو لا يتطابق مع رأي أسد رستم، وإن تشابه علم «التعديل والتجريح» مع المنهجية التاريخية الوضعية، كما أني لا أدعو، كما لا أمارس، هذه القواعد. وقد سبق لابن خلدون أن انتقد «التعديل والتجريح» ورآه صالحاً فقط للعلوم الشرعية، في حين إنه غير كاف لتمحيص الخبر التاريخي. وأكمّل، من وجهة نظري، أنه غير كافٍ للعلوم الشرعية أيضاً، أي للتأريخ للنص الديني المقدس، القرآن والسنّة والأحكام الفقهية، فثمة قواعد منهجية ومفاهيمية أضيفت إلى منهج نقد الوثيقة (النقد الداخلي والنقد الخارجي)، وهي قواعد مستقاة من علم النفس والتحليل النفسي وأدوات المعرفة الإثنولوجية والأنثروبولوجية والألسنية والسيميولوجية وغيرها.

٣ ـ بالنسبة إلى موقف عزيز العظمة من وجهة نظر عبد العزيز الدوري التي اختصرها بالقول إن البحث التاريخي العربي الأول، كان تحت مظلة الحديث، أودّ أن أوضح ما يلي: إن هذه الوجهة هي وجهة نظر طريف الخالدي، في حين إن عبد العزيز الدوري كان يرى أن ثمة تيارين سارا جنباً إلى جنب في البداية، ثم أدى تفاعلهما إلى نشأة الكتابة التاريخية العربية (النموذجية) التي جمعت بين الاتجاهين: الاتجاه الإخباري القبلي (تواريخ الأنساب) الذي يشدد عزيز العظمة على أهميته وأولويته؛ والاتجاه الحديثي. لقد التقى هذان التياران في نموذج الطبري.

وعلى كل حال، فإن الكتابة التاريخية العربية لم تستقل كلياً عن الحديث، بل استقلت على مستوى «الدعوة» فقط بقلم ابن خلدون في **مقدمته**، ولكن لم تترجم هذه الدعوة الاستقلالية إلى ممارسة تاريخية. فبعد ابن خلدون بمئة عام، نقرأ

للسخاوي مثلاً في كتابه **التوبيخ لمن ذمّ التاريخ**، أن علم التاريخ هو علم مساعد لعلوم الشريعة. على كل حال، هذه المسألة تبقى مسألة إشكالية في التأريخ لـ «الإيستوغرافيا» العربية، وتحتاج إلى مزيد من الدراسة والحفر، وللصديق العظمة رأي يتلاءم مع هذا الرأي في كتابه **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية**.

أما الإشارة حول العلمانية (بفتح العين أو بكسرها) التي أقحمها د. عزيز لاحقاً في تعقيبه الخطّي، فقد جاءت مبتورة عن سياق المناقشة التي كانت جزءاً بسيطاً منها، وجاءت في إطار مداخلتي في جلسة البحث الذي قدمه د. سعيد بنسعيد في موضوع «التأليف الفلسفي»، إذ اقترح د. سعيد استخدام «اللاييكية» بدل «العلمانية» (بكسر العين)، لأن هذه الأخيرة علق بها الكثير من المعاني السلبية في اللغة والثقافة العربيين. ولذا جاء ردّي يحمل نقطتين: **النقطة الأولى** التأكيد أن اشتقاقها في اللغة العربية يحيل إلى العالَم، وليس إلى العِلم. ومقصدي ليس الدخول في المماحكات اللغوية، كما ظن د. عزيز، بل لتقريبها من الجذر اللغوي الفرنسي «Laique» و«Secular»، وليس لكلتا الكلمتين علاقة بالعلم.

النقطة الثانية، وهي الأهم ومؤسسة على الأولى، وكان من المفترض أن تحظى بتأييد العظمة، لأنها ضمناً هي دفاع عمّن كتبوا في العلمانية، وهو منهم، سواء استخدموا الضمة أو الكسرة، لأن الأهم هو مضمونها. مفاد النقطة التي شددتُ عليها في ردّي هو أنه ليس من الجائز الالتفاف على المصطلح العربي باقتراح بدائل، كما فعل الجابري الذي طالب بعدم استخدام مفردة «العلمانية»، بل طالب «بحذفها من القاموس العربي». وقد لخصت رأيي بأن المهمة تقضي بالعمل من أجل تخليص ما علق بـ «العلمانية» من شوائب ألصقت بها، وليس التراجع أمام رغبات الإسلاميين لإرضائهم وفقاً لمقتضيات العمل السياسي.

أما بالنسبة إلى اصطياد د. عزيز العظمة لكلمة «الواقعية» المستخدمة كصفة لمحمد باقر الصدر، فهي مقطوعة تماماً عن سياقها. فقد جاءت في سياق معنى يشير إلى أن الصدر كان أكثر «صدقية» من الإسلاميين الآخرين في مسألتين أساسيتين لا يعترف «بواقعيتهما» أكثرهم (أكثر الإسلاميين)، هي أولاً اعترافه بلحظتين مهمتين في تبلور الفكر التاريخي وعلم التاريخ: لحظة ابن خلدون، ولحظة الفكر التاريخي الأوروبي في القرن التاسع عشر. أما اللحظة الأولى، فهي لحظة النص القرآني (برأي الصدر)، وقد جرى في البحث مناقشة كاشفة لعملية التأويل الصدري للنصّ القرآني (أي الآيات المتعلقة بالسنن التاريخية) لتتلاءم

معانيها مع معاني الفكر التاريخي الحديث. وهذا تأويل مصطنع لدى الصدر انتقدناه نقداً شديداً في سياق النصّ، في حين يسكت عنه عزيز العظمة، وينتزع كلمة «واقعية» ليلتبس الرأي بيني وبين من أدرسه (بين الدارس والمدروس).

كذلك هو الأمر بالنسبة إلى جمال حمدان، والموقف من «الحتمية الجغرافية»، ذلك أن إعجابي بكتابه **عبقرية المكان** لا يعني قولي بالحتمية الجغرافية، فالإعجاب بإنجاز، وتقدير هذا الإنجاز شيء، والموافقة على الآراء شيء آخر، كذلك إعجابي بأسد رستم لا يعني أني موافق على رأيه (رأي أسد رستم) في أن «التعديل والتجريح» منهجية علمية حالمة، وإن تشابهت لناحية بعض الأشكال بالمنهجية الوضعانية التاريخية.

* * *

حول سؤال الصديق فيصل درّاج: هل يستطيع المهزومون أن يكتبوا تاريخهم بشكل موضوعي؟ إنه سؤال مهم وإشكالي. نعم يستطيع المهزومون، ويقصد هنا، كما أشار في أمثلته، الفلسطينيين، أن يكتبوا تاريخهم، والمحاولات كثيرة في هذا المجال، وقد أشار إلى بعضها. الإشكال المعرفي هنا يقع في حيّز السؤال عن «الموضوعية»، كل هؤلاء الذين ذكرهم د. دراج يصيبون شيئاً من الموضوعية، أي يقتربون نسبياً من الحقيقة. صحيح أن كل واحد يركز على بعدٍ واحد من أبعاد الهزيمة، وكلها أبعاد تقع، كما قال دراج، في الحيّز الخارجي عن الذات (شرّ يقع في مكانٍ ما)، إلا أنها جميعها تقع في حيز وعي تاريخي يلقي المسؤولية على الآخر، وكأن الكتابة هنا هي كتابة عن الآخر. إذا فهمت جيداً سؤال فيصل دراج، فإني أفترض أن المطلوب هو التأريخ للذات، للمهزوم نفسه. هذه الكتابة لا تنتمي إلى علم التاريخ وحده كعلم وضعي أو موضوعي خارج الذات؛ فبقدر ما يقترب الدارس من مدروسه، أي بقدر ما تقترب الذات من الموضوع، بقدر ما يستطيع الباحث أن يعبّر عن حقيقة الأشياء. وفي رأيي، إن هذه الكتابة أقدر عليها الكتابة الأدبية، والكتابة الإثنولوجية والأنثروبولوجية، طبعاً، مع خلفيات تسترشد بعلم التاريخ، بوثائقه وبمصادره، وبالتاريخ الشفهي، ولا سيما التاريخ الشفهي الذي يمكن أن يقدم معرفة أمينة وصادقة للمهزومين والمستضعفين، والذين لا صوت لهم في الوثيقة والنص.

* * *

حول ملاحظة أ. عبد المجيد الشرفي: إن أزمة علم التاريخ اليوم هي جزء من أزمة علوم الإنسان والمجتمع، وكل اختصاص؛ فالتشظي أصاب كل العلوم، وكل علم يحتاج إلى اختصاص دقيق. أعتقد أن هذا توصيف صحيح للأزمة، لكنه توصيف عام، يصلح لليوم، كما يصلح، في رأيي، للأمس. عندما انبرى مؤرخو الحوليات للكتابة التاريخية على طريقة «التاريخ الشامل» (L'Histoire totale)، فإنهم لم ينفوا ولم يتخلّوا عن الاختصاص، إذ استخدموا من كل علم إنساني ما يفيد في تعميق وتوسيع المعرفة التاريخية. وباختصار، من أجل حل أزمة علوم الإنسان والمجتمع، ومنها علم التاريخ، أرى أن الانفتاح وكسر السدود بينها، مدخل ضروري، وحتى بالنسبة إلى الدراسات المونوغرافية التاريخية المحددة، يمكن استخدام منهجيات عديدة متكاملة: المنهج التاريخي، المنهج الإثنولوجي، والمنهج النفسي. وهذا أمر ممكن إذا ما أعدّ له طلاب وباحثون مؤهلون وفقاً لمقررات معرفية مدروسة في ضوء هذا الهدف. سبق لبياجه، وهو عالم نفس، أن أشار إلى هذه الإمكانية في كتابه **إيبيستيمولوجية علوم الإنسان**، إذ إلى ما سمّاه «علوماً تاريخية»، ويقصد بالعلوم التاريخية، كل علم إنساني واجتماعي ـ يجري موضوعه في الزمن التاريخي. أعتقد أنه على الرغم من تشظّي الاختصاصات، لا بد من جمعها، لا كمعلوماتٍ مفردة كمية، أو كاختصاص موغل، بل كأدوات معرفية ومناهج وطرائق تفكير ومفاهيم.

٦ ـ عزيز العظمة (يرد)

إجابة عن سؤال د. فيصل درّاج حول استطاعة المهزومين كتابة تاريخهم بشكل موضوعي، أقول إنني سبق أن طرحت في تعقيبي المكتوب سؤالاً حول الصلة الممكنة بين صناعة التأريخ وصناعة التاريخ. وإنني أرى اكتمال صناعة التأريخ مضارعاً لصناعة التاريخ، إذ في صناعة التاريخ المتحققة والناجحة ضمانة ـ ولو ما كانت ضمانة تامة ـ لحياد صناعة التأريخ عن الإيغال في التأويل الأيديولوجي الوهمي للمادة التاريخية تبعاً لأهواء ناجمة عن التأزم. هذا فضلاً على كون صناعة التاريخ الناجحة تشي بذاتها بالإلمام بالأسس العقلية للحداثة، تلك الأسس التي شكّلت شروط الدربة التقنية في مجال البحث والتأليف التاريخيين.

للتأريخ القومي المكتوب من قبل أمم ناجحة مقابل سلبي هو بمثابة انعكاس في المرآة، ذلك تاريخ المهزومين المصوغ على صورة سرد لضحية التاريخ. وعلّنا نرى تناظرات في هذا المجال بين التأريخ الفلسطيني والتأريخ الصهيوني لتاريخ

اليهود. في الحالتين، ثمة مجال لكتابة تاريخ ذي كفاية مهنية إن لم يُصَر إلى الجنوح نحو تأويل للتاريخ يصوغه على صورة ما كان لها أن تكون. ولعل في بعض إنتاج التأريخ الصهيوني لليهود، وهو إنتاج كتب في ظل ظروف معرفية وتقنية متطورة، مثالاً على ذلك.

أما بالنسبة إلى النقاط التي أثارها د. عبد الإله بلقزيز، فإنني أقول إن علينا التحوّط عندما نستخدم عبارات كالمحدّث والأخباري والمؤرخ وغيرها. كان الحديث والتاريخ نتاجين لتقنين مادة إخبارية مبكرة ـ مادة تقاطعت في بعض من المواضع التي اهتمت بها ـ صيغت في ما بعد في نوعين أدبيين متميّزين، هما الحديث والتاريخ. إن اعتبار عروة بن الزبير على سبيل المثال «محدّثاً» إسقاط لاحق ناجم عن استخدام مادة إخبارية راجعة إليه في سياق النوع الأدبي المسمّى حديثاً. في كل الأحوال، كان مسار كل من التاريخ والحديث مساراً متمايزاً اجتماعياً، وفي أساليب النقل والاستخدام، وفي القصد. ولذا فنحن نرى إغفالاً وجمعاً للأسانيد في كثير من الأحيان، وقد كان الطبري ـ وما كان مؤرخاً قديماً ـ أول من مزج بين هذين النوعين الأدبيين. أما من سبقه من المؤرخين، كاليعقوبي مثلاً، فقد أغفل الأسانيد تماماً. وفي النص المكتوب من تعقيبي الكثير من المادة الدالة على أن ابن خلدون ما كان أول من أدرك الصفة المرتبكة لعلاقة الخبر بالواقع.

الفصل الخامس

المعرفي والأيديولوجي
في الدراسات الاقتصادية العربية

منير الحمش(*)

(*) باحث اقتصادي عربي من سورية، ورئيس مجلس إدارة الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية.

يندرج هذا الموضوع في إطار عنوان الندوة «المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر» التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت في ١٠ ـ ١٢/ ٥/ ٢٠١٠). لذا، فإن إشكاليته الرئيسية تكمن في إطار الإشكالية العامة لموضوع الندوة، من حيث ارتباطها بالجدل الدائر في الأوساط الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية والأكاديمية العربية، بين المعرفي والأيديولوجي، إذ قد يلتقي المعرفي والأيديولوجي في النظر إلى الأمور والقضايا المعروضة، وقد يختلفان، مما يولد تلك الحالة الجدلية القائمة في مختلف الميادين الفكرية. إلا أن الأمر، على صعيد الدراسات الاقتصادية، أكثر بروزاً من حيث صلة الموضوع الاقتصادي المباشرة بحياة الناس اليومية، فضلاً على ارتباطه الوثيق بالسياسة والاجتماع والثقافة وبقضايا التنمية والتخلف والتحرر الوطني والقومي والتوجهات المستقبلية في آن واحد.

ونظراً إلى اتساع نطاق البحث، من حيث الفترة الزمنية من ناحية، وتعدد الدراسات الاقتصادية وتنوعها واختلاف مدارسها من ناحية ثانية، فإن أهم إشكالياته تقع في تحديد الإطار الزمني من جهة، وفي تحديد الموضوعات التي يشملها من جهة ثانية. وقدرت أن الإطار الزمني، إذ يبدأ من الفترة التي تلي الحرب العالمية الثانية، يُمكن أن يؤدي الغرض، ويحصر البحث في الفترة الأهم، بنظري، في تاريخ الدراسات الاقتصادية العربية.

لهذا فسوف أحاول عرض الموضوع من خلال المحاور التالية:

أولاً: الفكر الاقتصادي وإشكالية البحث وحدوده

١ ـ الفكر الاقتصادي وأزمته

لما كان «العقل الاقتصادي» بطبيعته، عقلاً جدلياً، فقد كان وما يزال في حالة جدل وتفاعل دائم مع حركة التاريخ وحركة المجتمع. فبعد تأسيس «علم

الاقتصاد» من قبل أعلام المدرسة الكلاسيكية (آدم سميث، ريكاردو، ماركس، ستيوارت ميل) جاءت الانعطافة الكبرى على أيدي رموز المدرسة (الكلاسيكية الجديدة ـ ١٧٨٠) بأطيافها المختلفة، التي أكدت حرية الأسواق والفردية في السلوك الاقتصادي، متأثرة بالنزعات الفلسفية (النفعية) التي تقوم على تعظيم «المنفعة» و«الربح» باعتبارهما يمثلان جوهر السلوك الاقتصادي (الرشيد) في ظل تجليات العقل الاقتصادي الكلاسيكي الجديد.

وعندما نشبت أزمة الكساد العظيم (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) كان ذلك بمثابة الإعلان عن فشل الفكر الاقتصادي الكلاسيكي الجديد، حيث أعلن الرئيس الأمريكي روزفلت برنامجه التدخلي (New Deal) عام ١٩٣٣، وقدم كينز نظريته العامة في التوظف والفائدة والنقود (عام ١٩٣٦)، فأعاد الاعتبار إلى النظرة الكلية للأشياء والسلوك الكلي للاقتصاد الوطني، مقابل دعوة النظرية الكلاسيكية الجديدة، بأن العودة إلى التوازن تتم تلقائياً دونما تدخل الدولة.

لقد نقل كينز مضمون «علم الاقتصاد» من ملعب المشروع الخاص على أرض السوق، إلى ملعب الدولة المتدخلة بالسياسات المالية (للتأثير في الإنفاق العام والإيرادات العامة) والسياسات النقدية (للتأثير في السيولة). وكان هدفه تحقيق التشغيل الكامل، أو ما هو قريب منه عبر حفز الطلب الكلي بالذات، من أجل الوقوف في وجه الكساد. وقد تعمق تأثير ونفوذ السياسات الكينزية في «العقل الاقتصادي» بعد الحرب العالمية الثانية، وحتى نهاية الستينيات من القرن الماضي، حين بدأت تظهر ملامح أزمة اقتصادية جديدة تحت عنوان جديد هو «الركود التضخمي»، الأمر الذي وقفت الكينزية عاجزة عن إيجاد الحلول المناسبة، فانبرت الليبرالية الاقتصادية الجديدة، لتسدد سهامها نحو تدخل الدولة، وحمّلته المسؤولية عن الأزمة. وبدأت تبرز الأفكار (الريغانية ـ الثاتشرية) منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي، كما بدأت تصعد المدرسة النقودية (ميلتون فريدمان) وأفكار فردريك هايك[1]، وفي مقابل ذلك كانت هناك إسهامات الفكر

(١) ميلتون فريدمان: هو زعيم (المدرسة النقودية ـ مدرسة شيكاغو)، وجوهر الخلاف بينه وبين النظرية الكينزية هو أن هذه الأخيرة ترى أن وسيلة الدولة في التدخل لضمان استقرار النشاط الاقتصادي، هي استخدام الإنفاق العام والضرائب، في حين يرى النقوديون أن ضمان استقرار النشاط الاقتصادي هو التحكم في كمية النقود. وأسس فردريك هايك عام ١٩٤٧ «جمعية بلبران» التي ضمت العديد من الاقتصاديين الليبراليين الجدد الذين لم يقبلوا بطروحات كينز، إذ قامت هذه الجمعية بدور كبير في الحفاظ على الليبرالية الكلاسيكية.

الاقتصادي الاشتراكي في الشرق، والتجارب الإنمائية في بلدان الجنوب، تحت راية استكمال الاستقلال السياسي بتحقيق الاستقلال الاقتصادي، تلك الدعوة التي تلازمت مع أفكار الحياد الإيجابي وعدم الانحياز، والتي تميزت بمعالم خاصة أسماها البعض «عالم ـ ثالثية» شملت بعض التجارب العربية التنموية في مصر وسورية والعراق والجزائر.

ويلاحظ د. محمود عبد الفضيل(٢)، أنه منذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي كانت هناك «نزعة متزايدة لعدم التصدي للقضايا الأساسية في مجال: التوزيع والتراكم والتوظف على النحو الذي ألحّ عليه العديد من المدارس الاقتصادية الحديثة: المدرسة الكينزية وما بعد الكينزية، والمدرسة الريكاردية الجديدة. وكذا مساهمات الماركسيين الجدد، إذ تراجع نفوذ تلك المدارس في الدوائر الأكاديمية ليحل محلها المناهج المتأثرة بالمدرسة النقودية والمعالجات النيوكلاسيكية الحديثة.. ورافق تلك التطورات تصفية علم «اقتصاديات التنمية» كفرع مستقل وهام من فروع علم الاقتصاد...».

وبدأ علم الاقتصاد، يمر بأزمة عميقة باعتباره علماً اجتماعياً، بعد أن طغت عليه الأساليب الكمية التي لا تخدم رسم السياسة الاقتصادية والفهم الاجتماعي للواقع الاقتصادي، مما يعني تصفية علم الاقتصاد كعلم اجتماعي، وتحويله إلى فرع من فروع علم بحوث العمليات.

ورافق هذه الموجة، المغالاة في استخدام أساليب الانحدار الإحصائي، بين المتغيّرات الاقتصادية، دون الاهتمام، على نحو جدّي، بعلاقات السببية الحقيقية التي تربط بين تلك المتغيّرات، ولا سيما علاقات السببية الدائرية، التي تعبّر عن جوهر العلاقات الاقتصادية، ذات التأثير المتبادل بين المتغيرات. فضلاً على ذلك، فقد اختفت، إلى حد ما، الدراسات الخاصة بالأدوات الكمية للتوجيه والتخطيط الاقتصادي، نتيجة لانحسار دور الدولة الاقتصادي والاعتماد المتزايد على آليات السوق.

وفي المقابل، ازداد الاهتمام بالاقتصاد المالي ومشتقاته، بما يتفق مع صعود

(٢) محمود عبد الفضيل، «الأزمة الراهنة لعلم الاقتصاد وانعكاساتها على الفكر الاقتصادي العربي،» ورقة قدّمت إلى: **علم الاقتصاد والتنمية العربية: المؤتمر السابع للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، الذي عُقِد في القاهرة من ٢٨ ـ ٣٠ أيار/مايو ٢٠٠٥** (القاهرة: الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، ٢٠٠٥).

الجانب المالي في قيادة الاقتصاد الرأسمالي العالمي منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي، وبوجه عام، تبلور مذهب «أيديولوجي» متكامل جوهره الليبرالية الاقتصادية الجديدة، حيث تبنى صندوق النقد الدولي والبنك الدولي (في إطار توافق واشنطن الذي جمعهما مع حكومة الولايات المتحدة)، وكذلك منظمة التجارة العالمية لاحقاً بعد تأسيسها في منتصف تسعينيات القرن الماضي، برنامجاً للإصلاح الاقتصادي قدم إلى الدول الاشتراكية السابقة، وإلى الدول ذات التوجه التدخلي، من أجل تحقيق انتقال هذه الدول إلى اقتصاد السوق تحت عنوان «التكيف الهيكلي». ويقوم هذا البرنامج على أسس ومبادئ تهدف إلى تحقيق انسحاب الدولة من الشأن الاقتصادي والاجتماعي، بخفض الإنفاق العام (وخاصة الاستثماري) والخصخصة وحرية الأسواق وتحرير الأسعار والتجارة، وتحقيق التوازن الاسمي للموازنة العامة والحساب الجاري، وخفض قيمة العملة الوطنية، والالتحاق بالاقتصاد الرأسمالي العالمي.

لكن اضطرار دول عديدة، وفي ظروف معيّنة خاصة بها، إلى تحقيق هذا البرنامج، أدخلها في أزمات من نوع جديد، وقد تبدّت هذه الأزمات في اتساع دائرة الفقر والبطالة وارتفاع مستوى الأسعار وانخفاض مستويات المعيشة. وتدهور مؤشرات التنمية البشرية. ثم جاءت الأزمة المالية والاقتصادية الأخيرة (عام ٢٠٠٨) لتظهر بجلاء عمق أزمة الفكر الاقتصادي الرأسمالي، الذي سبق للمفكر الاقتصادي الكبير شومبيتر أن وصفه بأنه يتعرض لحالة من «التشوش والاضطراب والتأزم الدائم».

وفي مقابل إخفاقات الفكر الاقتصادي الليبرالي الجديد، ووصفات (توافق واشنطن)، برزت تجربة دول جنوب شرق آسيا، فقد أدت الدولة دوراً رئيسياً محفزاً للاقتصاد، بالاعتماد على استراتيجية تهدف إلى إحداث تغييرات هيكلية في بنية الاقتصاد والإنتاج، أدى فيها التحيز التصديري دوراً هاماً في تزاوج فريد ما بين التخطيط والسوق (دولة رشيدة+ سوق ناضجة) أمكن من خلاله تحقيق الموازنة الدقيقة، بحيث لا يقع الاقتصاد أسيراً للبيروقراطية، من جهة، ولا يقع أسيراً لمافيات الاحتكار من جهة ثانية. وقد وضعت قواعد لنظام تنافسي في المجتمع، يأخذ بالاعتبار التفاعل بين القطاعين العام والخاص، وتؤدي فيه اعتبارات الأمن القومي دوراً كبيراً في تعبئة الموارد، تحت ضغط التهديدات التي يتعرض لها الأمن القومي في تلك البلدان.

٢ ـ الفكر الاقتصادي العربي ـ مصادره ومأزقه

يميز د. محمود عبد الفضيل[٣] في حركة الفكر الاقتصادي العربي (على الصعيد الفلسفي) بين ثلاث نزعات تتصارع في ثناياه: النزعات المادية التاريخية، والنزعات المثالية الطوباوية، والنزعات الوضعية المنطقية.

ونرى أنه من الناحية الفكرية، فإن الفكر الاقتصادي العربي كان تحت تأثير ثلاثة تيارات فكرية هي:

أ ـ الفكر الإسلامي باتجاهاته الإصلاحية والأصولية المختلفة.

ب ـ الفكر الغربي بما فيه اتجاهات ليبرالية وراديكالية واشتراكية بمدارسها المختلفة.

ج ـ الفكر العروبي بما فيه من تأثيرات إسلامية وعلمانية وقومية متطرفة أو منفتحة.

ومن هنا، نجد أن الفكر السياسي والاقتصادي العربي هو فكر متعدد المدارس والاتجاهات والنزعات، ولكل مدرسة خلفياتها الأيديولوجية والاجتماعية وامتداداتها السياسية أيضاً. وكان لذلك كله دور هام في مسيرة تطور المجتمعات العربية، فضلاً على دوره في عملية تشكيل الوعي العربي، فالعلاقة هنا، جدلية، بين تشكيل الوعي العربي والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، إذ تتداخل عناصر الوعي مع قضايا التجزئة والتخلف والتحرر والاستقلال والسيطرة على الموارد الطبيعية، فضلاً على التحديات المستجدة على الساحة العربية والعالمية. فجاء الفكر الاقتصادي مندمجاً في النزوع إلى التخلص من واقع التجزئة والتخلف والهيمنة الأجنبية.

ومن خلال هذا الواقع، كان الفكر السياسي (والاقتصادي) أسيراً لذهنيتين أعاقتا تطوره المبكر، وهما:

أ ـ النزعة التقليدية الماضوية التي تحبذ منهج «النقل» بديلاً من «العقل»، و«الإتباع» بديلاً من «الإبداع»، وهذه الذهنية تصور مستقبل الأمة في ضوء ما حققته في الماضي من حضارة وتقدم.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

ب ـ ذهنية تقليد الغرب ونهضته، والتصور أن بالإمكان اللحاق بحضارة الغرب إذا ما سرنا على هداه واتبعنا خطواته.

ولم تترك الذهنية التقليدية الماضوية تأثيراً محسوساً في الفكر الاقتصادي العربي المعاصر، إنما كانت في الغالب تشكل عنصر إعاقة لابتكار الحلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية، في حين توزع تأثير الذهنية الثانية في بلورة فكر اقتصادي عربي ليبرالي النزعة أو اشتراكي التوجه، بمدارسهما المختلفة. وقد اقتصر التأثير في الحالتين (في أغلب الأحيان) على النقل المشوب بالانبهار والإعجاب، وأحياناً، عدم التحفظ، مما أوقع أصحابها في دائرة العجز في مواجهة العديد من القضايا الاقتصادية التي تحتاج إلى البحث العلمي والابتكار والإبداع، في بداية المراحل الأولى للنهوض.

إلا أن هذا لم يمنع في المراحل التالية من قيام حركة فكرية نهضوية واسعة في الوطن العربي، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وتحدي إقامة إسرائيل في قلب الوطن العربي، وذلك تحت تأثير عوامل متعددة، لعل أهمها:

أ ـ **التطور الحاصل في العلم والبحث العلمي** لدى بعض الاقتصاديين العرب، عن طريق الجامعات والمعاهد العربية أو الأجنبية، وبروز طلائع ظاهرة التفكير النقدي، الذي لا يقبل الاستسلام لنتائج ما توصل إليه الآخرون، ويرفض التلقي، ويطمح إلى ابتكار الحلول.

ب ـ **تأثير حركات التحرر الوطني التي انتشرت**، خاصة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وكذلك انتشار ثقافة حركة عدم الانحياز والحياد الإيجابي، وتبلور نظرية التخلف والتبعية في أمريكا اللاتينية، ساعد كل ذلك على انتشار نزعة إنمائية استقلالية لدى المثقفين والمفكرين العرب، دفعت بعض الاقتصاديين العرب إلى البحث عن الطرق والأساليب الكفيلة ببلورة فكر اقتصادي علمي، متحرر من الأفكار المسبقة، في محاولة لإيجاد حلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والخروج من حالة التخلف والتبعية، بعيداً عن الحلول الجاهزة.

ج ـ **الصعوبات التي أحدثتها التطورات الحاصلة على الساحة الإقليمية العربية**، وتداعيات هذه التطورات على قطاع واسع من المواطنين العرب والمفكرين عن طريق الإعلام والتأثير المباشر للأحداث، ابتداءً من إقامة إسرائيل، ثم العدوان

الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، والوحدة المصرية ـ السورية عام ١٩٥٨ وما تلاها من انفصال، ثم العدوان الإسرائيلي (عام ١٩٦٧) وحرب ١٩٧٣ وما آلت إليه من نتائج تراوحت ما بين الشعور بإمكانية التحرير والوقوف في وجه العدوان الإسرائيلي، والشعور بالخيبة والانكسار. وجاءت الطفرة الأولى في أسعار النفط، لتُحيي الأمل في إمكانية الاستفادة من عائداته في التنمية، ولتحيل الأمل مرة أخرى إلى خيبات وإخفاقات، بسبب التبديد الذي حصل في الثروة النفطية وانتشار حالة الفساد، إلى أن جاءت الحرب بين العراق وإيران، وما تلاها من أحداث تمثلت في دخول الجيش العراقي إلى الكويت، والحرب التي نشبت بزعامة الولايات المتحدة لإخراج العراق من الكويت ومن ثم حصاره اقتصادياً وسياسياً ودبلوماسياً، حيث انتهى هذا الحصار إلى شن حرب شرسة ضد العراق وشعبه، ومن ثم احتلاله وتفتيت بنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وما آل إليه من تواجد عسكري أجنبي ناجم عن الاحتلال، مع التوسع في إقامة قواعد عسكرية أمريكية في الخليج. وزيادة ضغوط أهداف الاستراتيجية الأمريكية والتواجد الأمريكي في المنطقة العربية وفي العالم الإسلامي.

د ـ **الحراك السياسي والاقتصادي في مجال السعي إلى التكامل الاقتصادي العربي والوحدة الاقتصادية العربية**، الذي طرح ابتداء من الخمسينيات على شكل قرارات في إطار جامعة الدول العربية، وأحدثت له منظمات ومؤسسات، والصعوبات والعقبات التي واجهت تحقيق الحدود الدنيا من التعاون والتعامل الاقتصادي العربي، والنشاط الواسع الذي قام به بعض المفكرين الاقتصاديين بين العرب في إعداد وثائق اقتصادية هامة للعرض على مؤتمر القمة الاقتصادية العربية عام ١٩٨٠، تميزت بالموضوعية والطموح. وانتهت إلى الإخفاق، رغم إقرارها في تلك القمة. وقد برزت النزعة الإقليمية الاقتصادية في ثمانينيات القرن الماضي في المنطقة العربية، لتبلور توجهات إقامة ثلاث مناطق إقليمية في الخليج والمغرب العربي والمشرق العربي، كبديل من العمل العربي التكاملي المشترك.

هـ ـ **تأثير أحداث عالمية مفصلية بدأت بانهيار الاتحاد السوفياتي وفشل تجربته الاشتراكية، وانتهاء الحرب الباردة**، الذي ترافق مع أحداث تاريخية خطيرة تمثلت في حرب يوغسلافيا، وفي ردم جدار برلين وتوحيد الألمانيين، وحرب إخراج العراق من الكويت، حيث بدا ذلك كله وكأنه انتصار حاسم للنظام الرأسمالي العالمي بزعامة الولايات المتحدة، الأمر الذي تبدّى في دعوة الرئيس الأمريكي

في ذلك الوقت (بوش الأب) إلى نظام عالمي جديد، مما دعا بعض المفكرين العالميين للإعلان عن نهاية التاريخ (فوكوياما) بانتصار الرأسمالية العالمية، والترويج للعولمة والدعوة إلى الاندماج بالاقتصاد العالمي، والتوصل إلى إقامة منظمة التجارة العالمية، لتستكمل مع صندوق النقد الدولي والبنك الدولي مؤسسات العولمة وقيادة الاقتصاد العالمي نحو الانفتاح الاقتصادي وإقامة سوق عالمية واحدة تحكمها الليبرالية الاقتصادية الجديدة. وقد ترافق ذلك مع التقدم في أنظمة المعلوماتية والاتصالات، ومع تصاعد حركة رأس المال عبر الحدود، وتعاظم دور المؤسسات المالية الدولية والأسواق المالية، وتراجع الاقتصاد العيني، وتوالي الأزمات المالية والاقتصادية العلمية.

في ظل هذه التطورات، وتحت تأثير:

ـ **الحركة الفكرية الواسعة التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية،** واتساع دور أجهزة الإعلام والاتصالات وأنظمة المعلوماتية وحركة الترجمة والتوسع بالتعليم الجامعي.

ـ **تصاعد دور الحركات السياسية العربية التي كانت تربط قضايا التحرر السياسي بالتحرر الاقتصادي**. وتبلور دور حركة المقاومة في التحرير.

ـ **الدور الذي تقوم به المؤسسات والمنظمات الدولية،** في إعداد الدراسات الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة العربية، وتكليفها بعض الاقتصاديين العرب للقيام بجانب من هذه الدراسات، في إطار إشاعة ثقافة السوق.

ـ **النشاط الذي يقوم به الاتحاد الأوروبي في مجال الترويج للشراكة الأوروبية** وإعداد دراسات اقتصادية واجتماعية يتولى قسماً منها بعض الاقتصاديين العرب. وقد استغل الاتحاد الأوروبي والمؤسسات الدولية عامل انخفاض أجور ودخل بعض الاقتصاديين والباحثين العرب، في جذب هؤلاء للانخراط في الترويج للعولمة ولاقتصاد السوق.

من خلال هذه التطورات، وتحت تأثير هذه العوامل، أُعدت دراسات اقتصادية واجتماعية عديدة في أرجاء الوطن العربي، وقد حكم هذه الدراسات خلفيات أيديولوجية ومعرفية نقدية، كانت تتفاعل في ما بينها، وتطغى أحياناً المواقف الأيديولوجية على بعضها، في حين يغرق البعض الآخر في واقعية براغماتية تصل أحياناً إلى حد «الوقوعية» والانتهازية.

ويصنف د. محمود عبد الفضيل الكتابات الاقتصادية العربية ـ من الزاوية المنهجية ـ إلى ثلاثة أصناف من الكتابات والمعالجات[٤]:

أ ـ كتابات تدخل ضمن نطاق ما يمكن تسميته بـ «الكتابات الاقتصادية التقريرية»، التي تقرر واقع الحال دون الخوض في معايير تقييمه والحكم عليه.

ب ـ كتابات تدخل ضمن نطاق ما يمكن تسميته بـ «الكتابات الاقتصادية المعيارية»، وهي تلك التي تتداخل فيها الأحكام القيمية والنزعات الأيديولوجية مع التحليل الاقتصادي، ويندرج هذا النوع من الكتابات، في إطار كتابات الاقتصاد السياسي، حيث يجري المزج بين التحليل الاقتصادي والتحليل السياسي، وكتابات الاقتصاد الاجتماعي المتعلقة بإدارة العملية الإنتاجية والإشراف عليها وتوزيع الناتج القومي بين الفئات المختلفة.

ج ـ كتابات الاقتصاد التطبيقي، حيث تهدف تلك الكتابات إلى توصيف معالم الحياة الاقتصادية في بلدان عربية مختلفة أو مناطق عربية متميزة (مثل الخليج وبلدان المغرب. . . إلخ) وتتراوح هذه الكتابات، على وجه العموم، بين مجرد الوصف للوقائع الاقتصادية الذي يدخل ضمن نطاق الجغرافية الاقتصادية، والكتابات الجادة التي تستند إلى أدوات التحليل الاقتصادي في توصيف مظاهر وآليات الحياة الاقتصادية في قطر عربي بعينه أو في منطقة بأسرها.

ولم تخلُ الكتابات الاقتصادية العربية من المواقف النقدية لعلم الاقتصاد وللسياسات الاقتصادية. كذلك برزت بعض الدراسات الاقتصادية العربية التي تشير إلى الصعوبات المنهجية المحدقة بعلم الاقتصاد إجمالاً.

فالدكتور عاطف قبرصي يرى أن[٥] «علم الاقتصاد، كما يعلمه الغرب، ويقدم للعالم، قد تحول إلى مشكلة لفرضيات الثقافة الغربية، والتي من أقواها: الفردية، الأنانية، تعظيم المصلحة الخاصة، المتطلبات غير المحددة، العقلانية والمنافسة، على جميع الاعتبارات الأخرى، حيث يشكل هذا الفهم افتراقاً عن الجذور الفكرية والتاريخية لعلم الاقتصاد الذي عرف بثرائه وتنوّعه الفكري الذي

(٤) محمود عبد الفضيل، **الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة** (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٥) عاطف قبرصي، «هل أصبح علم الاقتصاد مشكلاً للثقافة الغربية؟،» ورقة قدّمت إلى: **علم الاقتصاد والتنمية العربية: المؤتمر السابع للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، الذي عُقِد في القاهرة من ٢٨ ـ ٣٠ أيار/ مايو ٢٠٠٥**، ص ١٩.

تغذّى باختلافات وجهات النظر، وبتلك المجالات الفكرية والنظرية التي أنعشت وأخصبت وشكّلت معلماً بارزاً في هذا الإطار».

وإذ يشير د. قبرصي إلى الفروقات في مفاهيم علم الاقتصاد المعاصر، بين المفهوم الأرثوذكسي الأنغلو ـ أمريكي، ومفهوم المدرسة الألمانية التاريخية، يقول إن هذه الفروقات مختلفة بالعمق من جهة، وبجملة خيارات فعلية لا يمكن تجاهلها في ما يتعلق بالفروقات المميزة للفرد الأوروبي من المفاهيم الأنغلو ـ أمريكية من جهة أخرى. إلا أنه يرى أن هذه الفروقات قد تبدو أقل أهمية من الفروقات ما بين الشرق والغرب والشمال والجنوب.

وقد توصل د. جلال أمين في بحثه عن «تحيزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد»[٦] إلى أن للاقتصاديين تحيّزات وأهواء، وأن الكشف عنها، وعن الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد، لا تقتصر فائدته على تنبيهنا إلى قصور النظرية الاقتصادية عن الإحاطة بالحقيقية، وإلى تصويرها لبعض الأمور المهمة على غير حقيقتها، بل قد تصل فائدته إلى حد «التحرر النفسي» وخلق فرص للإبداع لم تكن متاحة من قبل.

ويدعو د. محمد محمود الإمام[٧] إلى إعادة بناء علم الاقتصاد في ضوء التغيرات الضخمة التي أصابت أنماط الحياة على المستوى العالمي، التي يراها أنهت صلاحية الدعاوى التي ظلت النظرية الاقتصادية تقوم عليها حتى الآن . . . . معلناً أنه «آن لآدم سميث أن يستريح في قبره». ويرى د. الإمام أن تعاظم الدور الذي تؤديه المعرفة، وما يصاحبها من تخيل، هو الفيصل في التغيرات الحاصلة في أنماط الحياة الإنسانية ودوافع البشر في حركتهم لتلبية احتياجاتهم واتجاهات هذه الحركة.

ولهذا يخلص د. الإمام إلى القول إن الأمر يستدعي، حقاً، جهداً من أجل إعادة بناء علم الاقتصاد على أسس تؤهل الإنسانية للانتقال إلى المرحلة الجديدة من مراحل التطور طويل الأجل، يراها البعض مرحلة متقدمة للرأسمالية «وأزعم

(٦) جلال أمين، **فلسفة علم الاقتصاد: بحث في تحيزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨)، ص ٧.

(٧) محمد محمود الإمام، «دعوة لإعادة بناء علم الاقتصاد،» ورقة قدّمت إلى: أفكار محددة بشأن تطوير علم الاقتصاد: الحلقة النقاشية التي أقامتها الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية في مقرها بالقاهرة بتاريخ ٣ آذار/ مارس ٢٠٠٨.

أنها تجاوزت الرأسمالية بمفاهيمها التراكمية، لتنشئ «تكنولية» (Technolism) تؤدي فيها المعرفة المستقبلية الدور الرئيسي وتضع رأس المال في حزمتها. . .».

وإذ يبدي د. زياد الحافظ[٨] تحفظاته على العديد مما يعتبر من المسلمات في التحليل الاقتصادي والسياسات الاقتصادية المتبعة في الغرب، التي فرضت على النخب الحاكمة في الوطن العربي بسبب الغزو الثقافي الذي رافق الاستعمار وما بعد الاستعمار الغربي لمعظم الأقطار العربية لتكريس مبدأ الدولة القطرية على حساب مفهوم الوحدة ومضمونها، يرى «أن نموذج العمل الاقتصادي القائم حتى انفجار الأزمة المالية (عام ٢٠٠٨) وصل إلى طريق مسدود، ولم يعد صالحاً لمعالجة كافة القضايا الاقتصادية والاجتماعية الناتجة منه ومن البيئة المعولمة التي فرضت نفسها على الجميع بسبب الثورة التكنولوجية في المواصلات والتواصل والنقل».

لهذا، فهو يدعو إلى مقاربة جديدة انطلاقاً من المنطلقات التالية:

أ ـ المنطلق الأول: هو أن الاقتصاد ليس علماً رياضياً قائماً بحد ذاته، بل هو أقرب إلى السياسة بحد ذاتها، ولكن بلغة الأرقام.

ب ـ المنطلق الثاني: هو أن ما هو معروف بالاقتصاد الكلاسيكي أو الليبرالي أو الوضعي الذي يعتمد آلية الأسواق والتنافس لترشيد استعمال الموارد والاستثمارات هو اقتصاد مبني على فرضيات تحتم النتائج التي يصل إليها، وتشكل قاعدة السياسات الاقتصادية، غير أن هذه الفرضيات، إما هي غير واقعية في أحسن الأحوال، أو غير صحيحة في أسوئها.

ج ـ المنطلق الثالث: هو أن ثقافة إنتاج الثروة في الوطن العربي مفقودة أو مهمّشة بشكل متعمد. ويحل مكانها اقتصاد ريعي يولد ثقافة استهلاكية وثقافة توزيع مترسخة منذ أكثر من ألفي سنة، وتعتمد على الولاءات الفئوية التي تسود النظم السياسية القائمة.

د ـ المنطلق الرابع: هو أن طبيعة الاقتصاد العربي اقتصاد ريعي يولد ثقافة اللامجهود واللامبالاة، وتجنب المخاطر لمنع ثقافة المساءلة والمحاسبة التي تزعج الفئات الحاكمة والمتحكمة بمقاليد الوطن العربي.

---

(٨) زياد حافظ، «تساؤلات في الإطار النظري للسياسات الاقتصادية العربية: (محاولة)،» ورقة قدّمت إلى: الاقتصادات العربية وتطورات ما بعد الأزمة الاقتصادية العالمية: المؤتمر العلمي العاشر للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية الذي عقد في بيروت بتاريخ ١٩ ـ ٢٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩.

وأرى أن ثلاثة أسباب تكمن أمام تطوير وبلورة فكر اقتصادي عربي، ووقفت حائلاً دون تقدمه، وهي:

أ ـ ممارسات السلطات في الأنظمة العربية السياسية، وسعيها إلى استقطاب المفكرين الاقتصاديين العرب، لخدمة أهدافها المعروفة.

ب ـ سعي المؤسسات الدولية والاتحاد الأوروبي إلى الترويج لنظام اقتصاد السوق والليبرالية الاقتصادية الجديدة، واستخدام بعض المفكرين والدارسين والباحثين الاقتصاديين العرب في ذلك، عن طريق إشراكهم في بعض برامج هذه الجهات، مستغلة ضعف إمكانياتهم المادية ورغبة البعض في تحسين ظروف دخلهم أو مواقعهم.

ج ـ أساليب التدريس في الجامعات العربية: علم الاقتصاد والمناهج الاقتصادية وطرق التحليل الاقتصادي، التي بقيت في العديد من الحالات رهناً للأفكار الجاهزة المستوردة، وقد أصاب الوهن والركود قضايا الفكر والبحث العلمي والتطوير النظري.

لكن ذلك لم يُعق ظهور العديد من الكتابات والأفكار النقدية، التي قام بها اقتصاديون عرب بارزون، على نحو فردي، أو في إطار اتحاد الاقتصاديين العرب والجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، أو من خلال إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية والندوات والمؤتمرات التي كان وما يزال يقيمها المركز، ونشاطات معاهد التخطيط القومية والقطرية، الأمر الذي نلاحظه بجلاء في كتابات د. لبيب شقير، ود. يوسف صايغ، وإسماعيل صبري عبد الله، ود. إبراهيم سعد الدين، ود. عصام الزعيم، وكذلك في كتابات د. جودة عبد الخالق، ود. محمود عبد الفضيل، ود. إبراهيم العيسوي، وجورج قرم، ومحمد الأطرش وغيرهم.

٣ ـ بين المعرفة والأيديولوجيا

استكمالاً لإطار البحث، يفضل توضيح المقصود بـ «المعرفة» في إطار البحث الاقتصادي، ثم المرور سريعاً على حال المعرفة في الوطن العربي.

فالمعرفة (Knowledge) بوجه عام، أصبحت معياراً للتقدم والرقي الإنساني، وتتكون من البيانات (Data)[٩] والمعلومات (Information)، وكذلك الإرشادات

(٩) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٣)، ص ٣٦.

والأفكار، أو مجمل البنى الرمزية التي يتحملها الإنسان، أو يمتلكها المجتمع في سياق دلالي وتاريخي محدد، توجه السلوك البشري فردياً ومؤسسياً، في مجالات النشاط الإنساني كافة، وفي إنتاج السلع والخدمات، وفي نشاط المجتمع المدني والسياسة، وفي الحياة الخاصة.

وإذ يرى د. إدوارد سعيد[١٠] أن الزمن الراهن هو ساحة المعركة، فإنه يرى أن «المعرفة هي سلاحنا»، ويوضح معنى المعرفة بأنها «ليست مجرد الحقائق، ولكن كيف ترتبط الحقائق بحقائق أخرى، وكيف تتكون الحقائق في الأساس؟ هل ترتبط بافتراضات أو نظريات؟ وكيف يمكن للمرء أن يحكم على العلاقة بين الحقيقة والمصالح، وكيف يمكن فهم الواقع كتاريخ؟».

وفي ما يتعلق بالطبيعة الاقتصادية للمعرفة، يرى د. محمد محمود الإمام[١١] أن المعرفة تتميز، في هذه الحالة بـ «أنها أثيرية، بمعنى قدرتها على تخطي المسافات والحدود، خاصة إذا كانت «مرقمنة»، ويصحب ذلك أنها متواصلة البقاء لا تفنى بالانتقال من شخص إلى آخر، مما يعني إمكان وجودها عدداً لا نهائياً من المرات دون حاجة إلى إعادة إنتاجها من جديد. ومع ذلك، قد يتوجه الطلب إلى حفز محاولة إعادة إنتاج المعرفة نفسها، بتكلفة إضافية، ربما في صورة أخرى، لتحقيق أهداف اقتصادية معيّنة، مثل خفض التكلفة أو تقليص الزمن اللازم للإنتاج، أو التعامل مع هيكل الموارد المتاحة للمجتمع ومع صفاته البيئية».

ويلفت د. الإمام النظر إلى أهمية التقانة، إذ كانت الدول النامية (ومنها الدول العربية)، بسبب محاولات نقل معارف إليها بالصور التي توصلت إليها دول متقدمة، دون تكييف أو تطويع، قد ضيّعت جدوى استخدام هذه المعارف، أو أهدرت موارد نادرة نسبياً لدى هذه الدول، بالقياس إلى ما هو متاح للدول المتقدمة. ولهذا، فإنه يرى «أن نفع المعرفة لا يتوقف على مضمونها المجرد، وإنما على مدى إسهام هذا المضمون في إيجاد حلول لقضايا يجري الاهتمام بها في مجتمع معين وفي وقت معين».

والمعرفة معين متجدد، دائب التنامي، ولذلك فمن الضروري أن تقوم

---

(١٠) «الذاكرة: عدم المساواة والسلطة: فلسطين وعالمية حقوق الإنسان،» خاتمة محاضرة أُلقيت في الجامعة الأمريكية في القاهرة في آذار/ مارس ٢٠٠٣، ورد في: المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

منظومة مجتمعية كفوءة ونشطة وتتسم بالمرونة، على مهام اكتساب المعرفة، نشراً وإنتاجاً، وتوظيفها في خدمة التقدم.

ويرى **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣**، أنه «لا خلاف في أن إشكالية توظيف العلم تتكيف في أي مجتمع بسماته الخاصة، وكذلك تكيف البيئتان الإقليمية والعالمية منظومة اكتساب المعرفة في أي مجتمع، وتتسم البيئة الإقليمية للبلدان العربية بأهمية فائقة، وحساسية شديدة في ميدان اكتساب المعرفة كما في غيره».

ويوجه التقرير الأنظار إلى أن هناك أربعة جوانب مهمة للسياق الاجتماعي لمنظومة اكتساب المعرفة في البلدان العربية، هي:

ـ العلاقة مع النشاط المجتمعي، خاصة في بلدان الإنتاج.

ـ دور الدولة.

ـ البعد القومي.

ـ البيئة العالمية.

ويؤكد التقرير الأهمية الحاسمة لدور الدولة، بجميع مؤسساتها (وليس مجرد الحكومة)، في دعم اكتساب المعرفة، خاصة في المجتمعات الآخذة في النمو، كما يشير إلى أن «سوق المعرفة» مشهورة تقليدياً بالفشل، فالمعرفة تعدّ تقليدياً، بلغة الاقتصاد «سلعة عامة» لا يتمكن منتجها بالضرورة من امتلاك العائد عليها كله، ولا يترتب على استفادة أحد منها منع آخرين من الاستفادة، ومن ثم يتعدى العائد عليها للمجتمع ككل، ما يمكن أن يستملكه منتج المعرفة مباشرة. ونتيجة ذلك، يؤدي الضعف النسبي لحافز الربح في نظام السوق الحر، وفي مضمار اكتساب المعرفة، إلى عزوف المشروع الربحي، خاصة في البلدان النامية، عن الاستثمار في إنتاج المعرفة، وحرمان الأضعف اجتماعياً من امتلاكها. وعلى مستوى بلدان العالم، يعني فشل السوق هذا تكريس تخلف منظومة اكتساب المعرفة في البلدان النامية. ويصبح فشل سوق المعرفة على مستوى البلد، كما على صعيد العالم، فتعاني الفئات الاجتماعية الأضعف في البلدان النامية حرماناً أكبر من المعرفة.

وإذ يؤكد التقرير الدور الجوهري للدولة في دعم البحث والتعليم الأساسيين، فإنه يرى أن هذا الدور ينطوي على أهمية خاصة في البلدان النامية التي تمر بتحول اقتصادي، يضعُف فيه الدور المجتمعي للدولة، في حين تتفق النظرة الأحدث لتفسير النمو الاقتصادي والتنمية على دور حاسم للدولة،

لا يتوقف عند مجرد التغلب على «فشل السوق» وإنما يتعداه إلى الفعل المبادر والنشط في مضمار اكتساب المعرفة.

وإذ يؤدي التعليم دوراً أساسياً في نشر المعرفة، فإن بعض الدراسات[١٢] يفيد أنه رغم الإنجازات التي تحققت في مجال التوسع الكمّي في التعليم في البلدان العربية منذ منتصف القرن العشرين، إلا أن الوضع العام للتعليم ما زال متواضعاً مقارنة بإنجازات دول أخرى، حتى في بلدان العالم النامي مقارنة باحتياجات التنمية الإنسانية.

ويشير **تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢** إلى ارتفاع معدلات الأمية في البلدان العربية من جهة، وإلى تناقص الإنفاق على التعليم، خاصة منذ عام ١٩٨٥ من جهة ثانية. لكنه يقول[١٣]: «إن أخطر مشكلات التعليم في البلدان العربية تتمثل في تردي نوعية التعليم».

ويشير أغلب الدراسات حول التعليم في البلدان العربية إلى أن المناهج الدراسية العربية «تكرس الخضوع والطاعة والتبعية، ولا تشجع التفكير النقدي الحر». كما أن محتوى منهاج التعليم يتجنب تحفيز التلاميذ على نقد المسلمات الاجتماعية أو السياسية، ويقتل فيهم النزعة الاستقلالية والإبداع. كما تبيّن الدراسات ضعف التحصيل العلمي، وبوجه خاص في اللغات والعلوم والرياضيات.

وتتأثر نوعية التعليم في مؤسسات التعليم العالي في البلدان العربية بعوامل كثيرة من أهمها[١٤] «عدم وضوح الرؤية وغياب سياسات واضحة تحكم العمليات التعليمية».

إلى جانب هذا، يمكن ملاحظة عدم قيام الأجهزة الإعلامية ومؤسسات الترجمة بدور هام في نشر المعرفة، والتشجيع على البحث العلمي، رغم وجود بذور تحتاج إلى الرعاية.

وبوجه عام، كان من أهم نتائج **تقرير التنمية الإنسانية لعام ٢٠٠٣** نتيجة

---

(١٢) خلص إلى هذه النتيجة **تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢**، وأكد ذلك **تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣**، انظر: المصدر نفسه، ص ٥١، كما أشارت إليه دراسات أخرى.

(١٣) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٢)، ص ٤٧ ـ ٥١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.

هامة، مفادها[١٥] أنه بسبب ضعف منظومة المعرفة، وتفشي آليات اجتماعية بديلة لحل المشكلات المجتمعية، مثل المحسوبية والمحاباة، تسود انطباعات غير صحيحة عن عدم جدوى المعرفة في حل مشكلات النشاط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، أو صعوبة التوصل إلى مثل هذه المعرفة، مما يؤدي بصناع القرار إلى الانكفاء على ما ألفوه من وسائل وآليات تصرف، «كما أنه حيث يضيق على الحرية تفرض قيود، بل أحياناً عقوبات، على اكتساب المعرفة، تجعل الطالبين المحتملين يؤثرون السلامة أو الاستكانة لغياب المعرفة عن حياتهم».

وفي معرض البحث في الإنتاج العلمي في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، يشير التقرير[١٦] إلى أن «للعلوم الإنسانية والاجتماعية أوضاعاً مختلفة باختلاف البلدان العربية، من حيث مستوى تطورها وعائدها المعرفي والاجتماعي والسياسي، ولا توجد معطيات كافية ودقيقة لوضع خريطة عربية لتوزيع هذه العلوم، ولكن هناك توجهات عامة، يمكن رصدها بحسب مؤشرات جزئية. مثلاً، إذا كانت مساهمة العراقيين والسوريين تبدو متميزة في الدراسات التاريخية والحضارية، فإن مساهمة المصريين في مجالات كالعلوم الاقتصادية والسياسية تبدو متقدمة، عربياً، في حين تبدو تقاليد البحث الاجتماعي والأنثروبولوجي أكثر تقانة، من وجهة نظرية ومنهجية في المغرب العربي (كما يقول الطاهر لبيب في ورقة خلفية للتقرير).

إلا أننا في مجال الدراسات والبحوث الاقتصادية لا نشارك هذا الرأي، ذلك أن الواقع الحالي للدراسات والبحوث الاقتصادية يشير إلى انتشار وتوزع هذه الدراسات والبحوث في أرجاء الوطن العربي، مما تفرضه التطورات الحاصلة على الأصعدة القطرية والإقليمية والعالمية، ولا يمكن حصرها في قطر معين. وقد ساعد وجود جامعة الدول العربية ومنظماتها ومؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية على توسيع قاعدة البحث العلمي في المجالات الاقتصادية، كما أسهم مركز دراسات الوحدة العربية في تنمية روح البحث، وشجع على الدراسات الاقتصادية والاجتماعية لدى الباحثين الاقتصاديين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم القطرية. هذا فضلاً على ما قام به «اتحاد الاقتصاديين العرب»، وما تسهم به «الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية».

وإذا كان الإنجاز المعرفي رهناً بأمور عدة تشمل الإرادة السياسية، والقدرة

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

على حشد الموارد وتعبئتها، وتركيز الجهود لأغراض نهضة مجتمعية ذات طابع وطني وقومي، فإن هناك من العوامل الذاتية لدى الباحثين الاقتصاديين، ما يدفعهم إلى البحث والتقصّي. نجد ذلك واضحاً في الأوساط الأكاديمية، حيث تفرض أغلب الجامعات العربية، على الأساتذة والمدرّسين، إنجاز أعمال بحثية تؤهلهم للترفيع، وتنشر في مجلات علمية محكمة، ويصحّ الشيء نفسه بالنسبة إلى طلبة الماجستير والدكتوراه.

إلا أن نتائج هذه الدراسات والبحوث، وحتى ما يجري منها في بعض المؤسسات البحثية القليلة أصلاً، قلما تجد طريقها إلى التحول إلى التنفيذ والتطبيق أو التحول إلى منتج (استثماري) بسبب غياب هذه التوجهات عن الاهتمام الرسمي، أو بسبب عدم اكتراث المستثمرين والمؤسسات الاقتصادية بالدراسات والبحوث المحلية، وتفضيلها الاستعانة بما تنتجه مؤسسات الدول المتقدمة. وبالتالي استيراد التكنولوجيا والمعرفة، دون أن يكون لدى المسؤولين (في القطاع العام والخاص) اهتمام أساسي في توطين التكنولوجيا أو القيام بدعم الأنشطة البحثية والابتكارية وتشجيع الإبداع المحلي.

ويقول **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣**[١٧] «إن العلوم الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي تخضع إلى عوامل كثيرة تحد من حرية التفكير فيها، وإضافة إلى ما هو موروث ومستبطن من حدود اجتماعية ثقافية، هناك تدخل السياسة والقوانين المتصلة بها، بشكل مباشر أو بقنوات غير مرئية، في رسم الخطوط الحمراء للبحث العلمي». ويقول: «إن حرية التفكير والتعبير التي يجب اتخاذها لتلبية هذا المطلب، لا بد أن ينظر إليها، لا من منظور سياسي فقط، وهو المنظور الذي تواجهه السلطة السياسية، وإنما من منظور معرفي أيضاً. إن تضييق الحريات الفكرية في مجال المعرفة هو حرمان سياسي للمجتمع من قدراته وهدر لها، من أوجه مختلفة، بما فيها الاقتصادي، إضافة للاجتماعي والثقافي». ولكن ثمة خطوط حمراء، يضعها الباحث والمفكر الاقتصادي أو الاجتماعي نفسه، عندما ينطلق في النظر إلى الأمور من منطلق أيديولوجي[١٨] بحت.

وعندما تنشأ الأيديولوجيا، من خلال منهج علمي مجدد ومثمر وخصب،

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٨) الأيديولوجي: كلمة غير عربية مشتقة من كلمة (Ideal) وتعني «المثال» وجمعها «المثل» ونسبتها «المثالية». والأيديولوجيا ناتج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد.

يمكن أن يستثمر لفترة تاريخية طويلة، إذا بقيت قابلة للتطور مع تطور أدوات ومقاييس الاستقصاء والبحث العلمي. لكنها عندما تتمسك بتنسيق النتائج في نظام ثابت مجرد ومطلق، فإنها سرعان ما تتحول إلى عقيدة جامدة، تبتعد عن مجرى التطور، فتتكون ترسبات نفسية واجتماعية تحول دون رؤية الجديد الدائم في الحياة الواقعية، مما يجعلها عقبة في سبيل التقدم والتحديث الذي هو سنّة الحياة.

والأيديولوجيا، على هذا النحو، تصبح عملية سلفية تعالج أفكاراً مجردة، لا تتفق مع الواقع المتغير، وهي موروثة من زمان غير الزمان، وعن مكان تاريخي غير المكان، وصادرة عن قياس قديم لقدرات تم تعديلها وتجاوزها.

يعمل الاقتصادي ـ الأيديولوجي بمادة فكرية بحتة، قبلها دون فحص أو نقد، على اعتبار أنها نتاج فكري، متجاهلاً بذلك كل فكرة هي نتاج للتطور الواقعي في الحياة المتجددة. إن أكثر المراحل التاريخية تطوراً أو إبداعاً، هي مرحلة التغيير باتجاه كل ما هو حديث. وفي هذه المرحلة يكتشف المنطق الخاطئ المضلل، ليندفع منطق التطور والتحديث.

لقد بنى الغرب حضارته وعاش الحداثة في حقولها العلمية والأخلاقية والفنية، وهو الآن يتلمس حضارة ما بعد الحداثة، التي ترفض الشمولية، وتنبذ اليقين المعرفي، وتلحّ على إسقاط نظام السلطة الفكرية في المجتمع والجامعة والأدب والفن، وفي العلوم الاجتماعية والإنسانية، في الوقت الذي ما نزال فيه نتلمس الطريق إلى الحداثة. فنضل الطريق إما بسبب الإغراق في الماضوية، أو بسبب التمسك بأيديولوجيات تجاوزها الزمن، أو بسبب اعتقاد البعض أنه بالإمكان اللحاق بحضارة الغرب إذا ما سلكنا الطريق نفسه، دون النظر من هؤلاء جميعاً بواقعية منفتحة إلى طبيعة التطور الحديث، وإلى استحالة تكرار الطريق الذي سلكه الغرب لاختلاف الظروف المجتمعية والتاريخية، وإلى عدم إمكانية استنساخ التجارب بين الأمم دون الإحاطة بمجمل العوامل المؤثرة في عملية التطور والتحديث في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية.

لقد أدى الغرب الأوروبي، والولايات المتحدة دوراً أساسياً في إعاقة وصولنا على طريق التقدم والحضارة، كما أدت العوامل الذاتية دوراً أساسياً آخر في ذلك، ويتحمل وزر العوامل الذاتية السلطات الحاكمة من جهة، والشعوب نفسها من جهة ثانية. إن بحوثاً ودراسات عديدة قد تم إنجازها تؤكد أن العوامل الذاتية لا يقل تأثيرها عن العوامل الخارجية في إعاقة التطور والتحديث، يصح ذلك في

تفسير الأوضاع المتردية في مؤشرات التنمية البشرية، خاصة في حالة التعليم والصحة ومستوى المعيشة، كما يصح في تفسير الفجوة التكنولوجية والتقنية التي تزداد اتساعاً بيننا وبين الدول والشعوب المتقدمة. وفي هذا الإطار، يصح تفسير القصور في مجالات الإبداع والابتكار في مختلف الدراسات والبحوث العلمية.

ويلاحظ هنا، بوضوح، دور الأيديولوجيا، في إحباط عملية الخروج من مسار الحلول الجاهزة التي تقدم في إطار التحول نحو اقتصاد السوق، أو التمسك بأهداب الحل الماركسي للمسألة الاقتصادية والاجتماعية.

ففي تقديم برامج الإصلاح الاقتصادي من أجل التحول إلى اقتصاد السوق، نلمس في الدعوة إلى الانفتاح والانخراط في «نظام السوق الحرة» أو «حرية التجارة» وغير ذلك من شعارات الليبرالية الاقتصادية الجديدة، لهجة في الخطاب تتقارب مع لهجة الخطاب الديني. والأمر ذاته نجده لدى من بقي متمسكاً بالأصولية الماركسية. في حين إننا في أشد الحاجة إلى الانعتاق والبحث عن الحلول المناسبة لظروفنا وتطلعاتنا في هدم فجوة التخلف وإعادة بناء الهياكل الاقتصادية والاجتماعية بما يخدم عملية التطور والتحديث.

ثانياً: الدراسات الاقتصادية العربية في التنمية والتخلف والتبعية

لم تكن قضية التنمية تشكل موضوعاً مستقلاً بذاته عن بقية موضوعات علم الاقتصاد، حتى جاءت الحرب العالمية الثانية، وما أحدثته من تداعيات، كان منها مواجهة تحدي النمو و/أو التنمية في ما دُعي بلدان العالم الثالث، التي استقلت حديثاً، ومن بينها الدول العربية.

ومن المهم بداية أن نميز بين مصطلحي «النمو» و«التنمية» لنتبيّن اختلافهما، وأسباب ذلك الاختلاف. واستناداً إلى محاولة د. يوسف صايغ في هذا المجال[١٩]، إن مصطلح «النمو» يعود إلى مفهوم ضيق كمّي وقابل للقياس. . فالنمو الفعلي يمكن تحقيقه دون تحولات أساسية في هيكلية ومواقع القوى الاجتماعية

---

(١٩) انظر يوسف صايغ، «(٣) التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري،» ورقة قدّمت إلى: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٥٢٩، وقد اقتبس مفهوم النمو والتنمية عن المفكر الاقتصادي شومبيتر. وأوضحه د. صايغ في: يوسف صايغ، **التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

والسياسية، أو في القيم والتوجهات، والتنظيم والتقانة. وباختصار، دون تبدل جذري في القوى غير الاقتصادية ذات العلاقة بالنشاط الاقتصادي.

أما «التنمية»، فتوصف عادة كمفهوم معياري يشترط وجود تحول مهم في القوى أو المجالات (حجم الناتج القومي والدخل القومي، ومواقع القوى الاجتماعية والسياسية، والقيم والتوجهات، والتنظيم والتقانة... إلخ)، مما يؤدي إلى سلسلة من التحولات في الأداء الاقتصادي كذلك. وهكذا يكون الأثر التراكمي للتنمية، ليس مجرد النمو.

ويضيف د. صايغ «أن التنمية لا تعني مجرد تضييق الفجوة بين الدخل الوسطي لمواطني البلدان المتقدمة اقتصادياً ومواطني تلك المتخلفة، إذ هي في الأساس تعني تحسن نوعية حياة الأفراد وإطلاق عملية تحرر المجتمع اجتماعياً وفكرياً واقتصادياً».

وفي ضوء ما جاءت به العقود الأخيرة من القرن العشرين من تبدلات جوهرية في عناصر البيئة العالمية، يضيف د. صايغ ما يطرح على الفكر الاقتصادي في البلدان النامية[٢٠] «من تساؤلات خطيرة حول قدرة هذه البلدان على التفلت من التبعية للبلدان الصناعية المتقدمة، وهي تبعية ازدادت تفاقماً، بالفعل، بسبب التحولات العالمية العميقة التي تشكلت خلال العقود المشار إليها، وولدت آثاراً ضخمة على مسار التنمية وفرص تحقيقها، مما أضاف إلى تعقيدات وصعوبة التنمية أعباء جديدة ومشكلات خطيرة».

وفي مرحلة الخمسينيات وحتى منتصف السبعينيات من القرن الماضي، يلاحظ د. محمود عبد الفضيل، أن هناك[٢١] «فقراً شديداً في المؤلفات الجادة التي تعالج قضايا التنمية العربية ومشاكلها وآفاقها من منظور عربي شامل، ولا سيما في مجال مناقشة القضايا الرئيسية التي تطرح نفسها أثناء السعي نحو تحقيق التنمية واستبيانها، أي ما سماه د. يوسف صايغ «الحوارات الكبرى للتنمية»[٢٢] أو بالأحرى الخيارات الكبرى للتنمية.

وقد رأى د. صايغ في أوائل الستينيات من القرن الماضي أن هناك حوارات

(٢٠) صايغ، «(٣) التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري،» ص ٦٠٠.

(٢١) محمود عبد الفضيل، **الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٥٤.

(٢٢) يوسف صايغ، **الخبز مع الكرامة: المحتوى الاقتصادي والاجتماعي للمفهوم القومي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، الفصل ٣.

أساسية عادة ما ترافق عمليات تخطيط وإطلاق عملية التنمية، ومن بين أهم القضايا موضع التساؤلات والحوار:

١ ـ العلاقة بين معدلات النمو وتخصيص الدخل القومي بين مخصصات التراكم والاستهلاك.

٢ ـ العلاقة الديناميكية بين نمو قطاعي الصناعة والزراعة وتوسعها.

٣ ـ اختيار الفن الإنتاجي الملائم للاستثمارات الجديدة في ضوء معطيات الواقع الاقتصادي العربي (فنون إنتاجية كثيفة العمالة مقابل فنون إنتاجية كثيفة رأس المال)، إذ إن مواجهة خيارات التنمية هي في الواقع مسألة تحقيق التناسبات الضرورية وتحديد الأولويات اللازمة.

وإذ يجد د. فؤاد مرسي صعوبة[٢٣] في تحقيق التناسب السليم بين الاستهلاك والتراكم في مجرى عملية التنمية، نظراً إلى ما يعترض هذا التناسب من تناقضات حادة يصعب التوفيق بينها، فإنه يرى أنه «ينبغي حل هذه التناقضات ابتداءً من حتمية رفع مستوى المعيشة للأغلبية الساحقة من السكان، وهي حتمية بدونها لا تستقر التنمية الاقتصادية». وفي جميع الأحوال، فإن مرسي يرى أن التصنيع والزيادة في الاستهلاك مستحيلان دون التوسع في الزراعة، التي ينبغي أن تقدم الخامات للصناعة والغذاء للمدن وتخلق السوق للصناعة.

وعلى أي حال، فإن د. محمود عبد الفضيل[٢٤] يرى أن الإسهامات الاقتصادية العربية في مجال الخيارات التنموية الكبرى، اقتصرت في تلك المرحلة على الكتب المدرسية، التي تقف عند عرض الأفكار الأساسية السائدة في الدوائر الضريبية حول قضايا التنمية والنمو، في محاولة لتقديم تلخيص وافٍ للإسهامات الفكرية (الغربية وغيرها) حول هذه القضايا.

إلا أنه يشير إلى بعض الإسهامات الواردة في كتاب د. زكريا نصر عن التطور الاقتصادي[٢٥]، وإلى كتاب د. محمد زكي شافعي عام ١٩٦٦، كأحد

---

(٢٣) فؤاد مرسي، **المفهوم المادي للتنمية الاقتصادية** (بغداد: منشورات مجلة النفط والتنمية، ١٩٧٧)، ص ١٠٥.

(٢٤) عبد الفضيل، **الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة**، ص ٥٥.

(٢٥) زكريا أحمد نصر، **التطور الاقتصادي: عرض لبعض النماذج التحليلية** (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٢).

المؤلفات المدرسية العربية المهمة حول قضايا التنمية، إذ يشدّد الجزء الثاني من الكتاب على وسائل تخليص البلدان المتخلفة من عقبات التنمية، وذلك عن طريق ثلاث حلقات مترابطة، هي:

١ ـ تغيير بنياني.

٢ ـ دفعة قوية.

٣ ـ استراتيجية ملائمة.

وابتداءً من النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي بدأت تتضح بعض الكتابات الاقتصادية الهامة في مجال التنمية، في ضوء إخفاقات عمليات التنمية في بعض البلدان العربية، وفي ضوء ما بدأ يطرح على نطاق واسع من برامج في إطار الأمم المتحدة ومؤسساتها، حيث بدا واضحاً عدم الثقة بالفكر التنموي التقليدي.

ويمكن القول إن من أهم كتابات هذه المرحلة يأتي كتاب د. يوسف صايغ الذي كتبه بالإنكليزية **مقررات التنمية العربية ـ ١٩٧٨**، ويقدم فيه خلاصة فكره التنموي، متبعاً خطى «المدرسة الهيكلية» أو «البنائية» في التحليل الاقتصادي، فلا يقف عند تجريدات «الاقتصاد الكلاسيكي الجديد»، بل يمزج بين قضايا الاقتصاد والسياسة.

ولعل أهم الكتابات التي ظهرت (في وقت مبكر من هذه المرحلة)، في نقد النموذج الرأسمالي التقليدي في التنمية، كانت للدكتور إسماعيل صبري عبد الله[(٢٦)]، الذي حلل أسباب استحالة الأخذ باستراتيجية مستوحاة من نمط النمو الغربي لتنمية البلدان المتخلفة. ثم جاء كتاب د. فؤاد مرسي عام ١٩٨٢[(٢٧)] ليؤكد أن «النمو الرأسمالي» الذي تم من خلال العملية التاريخية للتراكم البدائي لرأس المال لن يتكرر، «ففي عالمنا المعاصر، يستحيل نظرياً قيام التراكم البدائي عن طريق الغزو الخارجي وتكوين المستعمرات، كما يتعذر من الداخل باطراد السماح بعملية تصفية الإنتاج الصغير، والسماح بحرية الاستغلال الرأسمالي، كذلك لم تعد الرأسمالية المعاصرة بأزماتها المتعاقبة ترسم للبلدان المتخلفة طريق المستقبل. وهو

---

(٢٦) إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد: دراسة في قضايا التنمية والتحرر الاقتصادي والعلاقات الدولية** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٢٧) فؤاد مرسي، **التخلف والتنمية: دراسات في التطور الاقتصادي** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٨٢.

ما يعني في النهاية أن الأسلوب الرأسمالي للإنتاج قد بات مستحيلاً كأسلوب لتنمية البلدان المتخلفة، مؤكداً أن الرأسمالية أصبحت مستحيلة كأسلوب لصياغة علاقات الإنتاج في تلك البلدان.

وقد بدأ بعض الاقتصاديين العرب يطرح وجهات نظر متعددة لتأكيد «إفلاس التنمية وفق النمط الغربي، من خلال إظهار الجانب السلبي في المجتمعات الرأسمالية، ذلك الجانب الذي أصبح «يقلق» بعض المفكرين والمسؤولين في المجتمع الغربي ذاته، بغض النظر عن اتجاهاتهم العقائدية. وقد التقى المفكرون الاقتصاديون العرب النقديون في ذلك مع بعض مفكري آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

وأشير هنا إلى كتابات أحد الاقتصاديين الباكستانيين[٢٨] الذي لفت الأنظار إلى أن نتائج التنمية على الطريقة الغربية أثبتت إفلاس هذه الطريقة، مشيراً إلى أن «الزيادة في الناتج القومي الإجمالي بالنسبة إلى الفرد في الولايات المتحدة في عام واحد، تساوي الزيادة التي يمكن للهند أن تحاول تحقيقها في قرابة مئة عام».

وأشار العديد من الدراسات الاقتصادية العربية[٢٩] إلى أن النموذج الغربي في التنمية، الذي اتبعته بعض البلدان النامية، يقوم على ثلاثة أسس رئيسية، هي:

١ ـ التبعية للدول الرأسمالية المتقدمة، كمصدر للتمويل والتكنولوجيا.

٢ ـ تأكيد الفوارق الطبقية واستمرار حالة عدم العدالة الاجتماعية.

٣ ـ تقليد الغرب الرأسمالي.

وقد أثبتت الوقائع في البلدان العربية وغيرها من البلدان النامية، التي اتبعت هذا النهج، أن حصيلة عملية التنمية فيها لم تستطع أن تحقق سوى المزيد من التبعية الاقتصادية والتكنولوجية، وفقدان القدرة على اتخاذ القرار الاقتصادي والسياسي المستقل.

لذا، فقد اتجه العديد من الاقتصاديين العرب إلى البحث عن إطار مرجعي

---

(٢٨) محبوب الحق، **ستار الفقر: خيارات أمام العالم الثالث**، ترجمة أحمد فؤاد بلبع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٦٦.

(٢٩) منير الحمش، **التنمية الصناعية في سورية وآفاق تجديدها** (دمشق: دار الجليل، ١٩٩٢)، ص ٢٨.

جديد يحل محل الفكر التنموي التقليدي، ويرى د. عبد الفضيل[٣٠] أن التيارات الحديثة المتلاطمة لم تتوصل بعد إلى إقامة بديل جديد متكامل يحل محل البناء النظري التنموي التقليدي. بإيجاز، «فقد انهدم بناء كان قائماً مستقراً، ولم يقم مكانه بعد بناء جديد متماسك». وهذا ما دعاه «أزمة الفكر التنموي المعاصر»، التي بدأت تظهر منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي، انطلاقاً من تفسير حالة التخلف والانطلاق نحو برنامج متكامل للتنمية العربية.

لكنني أعتقد أن د. عبد الفضيل بالغ في تقديره للجانب السلبي في الفكر التنموي العربي، فقد كانت هناك محاولات جادة لمراجعة مفاهيم التخلف والتنمية، نذكر منها، على سبيل المثال، كتابات د. محمد لبيب شقير (عام ١٩٨١)[٣١] الذي ركز على المبالغة التي أولاها الفكر التنموي التقليدي لدور رأس المال باعتباره العامل الاستراتيجي والحاسم في تحريك عملية التنمية الاقتصادية ودفعها. وذلك على حساب بعض العوامل الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وقد تحدث د. رمزي زكي[٣٢] في إطار المؤتمر العلمي السنوي للاقتصاديين المصريين (عام ١٩٧٩) الذي جاء بعنوان «التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في الفكر التنموي الحديث مع إشارة تطبيقية لمصر» فوجه الأنظار إلى طبيعة الأزمة الراهنة في الفكر التنموي على نحو دقيق وهام حين قال: «إذا جاز لنا أن نقول إن العقد الأول للتنمية (١٩٦٠ ـ ١٩٧٠) كان هو العقد الذي شهد إرهاصات التنمية وطموحاتها في عدد لا بأس به من الدول المتخلفة، فإنه أيضاً العقد الذي شهد اكتمال هذه الترسانة الضخمة من النتاج الفكري المكثف في مجال التخلف والتنمية منذ أن بدأ الاقتصاديون في تشييدها في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة. أما العقد الثاني (١٩٧٠ ـ ١٩٨٠)، فيمكن وصفه بأنه العقد الذي شهد موت هذه الطموحات الإنمائية في الدول المتخلفة بعد أن تعثرت عملية التنمية فيها ووضعت في منطقة حصار شديد. ولم يكن من المصادفة أن يكون العقد الأخير هو العصر الذي شهد انهيار هذه الترسانة الضخمة التي

---

(٣٠) عبد الفضيل، **الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة**، ص ٦٠.

(٣١) محمد لبيب شقير، «مفهوم التنمية العربية ومتطلباتها في ضوء الفكر التنموي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: حلقة نقاشية أُقيمت في المعهد العربي للتخطيط بالكويت، ١٩٨١.

(٣٢) انظر ورقة رمزي زكي، المقدمة إلى: **التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في الفكر التنموي الحديث مع إشارة تطبيقية لمصر**، تحرير إسماعيل صبري عبد الله (القاهرة: الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع، ١٩٨١).

شيّدها الفكر الاقتصادي في مجال التخلف والتنمية، وأن يعاصر المرء فيه تلك المحاكمات التي جرت وتجري الآن، لإنجاز هذا الفكر».

ويعيد د. زكي أزمة الفكر التنموي إلى «طغيان نوع معين من الفكر التنموي» الذي لا يصلح للاسترشاد به في تفسير ظاهرة التخلف، كما لا يمكن الاستعانة به في تسهيل عملية النقل من حالة التخلف إلى حالة التقدم. أما حيثيات إدانته للفكر التنموي التقليدي، فيمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

ـ العجز الواضح في تفسير التخلف.

ـ التضخيم المبالغ في حجم المشكلة السكانية.

ـ إهمال الطبيعة الخاصة للبلاد المتخلفة.

ـ الصياغات الخاطئة لديناميات عملية التنمية.

ـ الصياغة غير الصحيحة لمقاييس التنمية وأهدافها.

ولا يكتفي د. زكي بتقديم أدلة الاتهام إلى الواقع التنموي العملي، بل يضع ملامح آفاق الفكر التنموي الجديد، مشيراً إلى أهم هذه الملامح المتمثلة «في النظرة التاريخية والتحليل الديناميكي ومركزية العلاقة بين التوزيع والتنمية، وأهمية الدور الذي يلعبه النظام الدولي في توجيه عمليات التنمية في بلدان العالم الثالث».

ثم يتساءل د. زكي: «أين نحن ـ أي كاقتصاديين عرب ـ من هذه الأزمة؟». وفي محاولته للإجابة يرى أن الدراسات المصرية ـ والعربية عامة ـ حول «اقتصاديات التخلف والتنمية» تتسم هي أيضاً بالجمود والتخلف الذي يتسم به الوضع الاقتصادي العام، مع وجود بعض الاستثناءات القليلة. وفي تقديره أنه «ربما يكون الانشغال بإعداد الكتب الدراسية (السريعة)، لإعطاء الطلاب فكرة عامة عن هذا الموضوع، قد أعاق التأمل النظري والمواقف النقدية من تيارات الفكر التنموي ومن متابعة الحديث عنها».

إلا أن الأستاذ عادل حسين[٣٣] يتحدث عن السياسات التي تقتضيها ضرورات التنمية طويلة الأجل، من خلال ستة مبادئ ونموذجين: أما المبادئ

---

(٣٣) عادل حسين، «متابعة إيجابية لأدبيات التنمية: مبادئ ستة ونموذجان،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه.

الستة فهي: المواجهة مع الدول الصناعية، والاعتماد على النفس، والتنمية عملية مركبة، والقفزة الكبيرة، والدور المحوري للدولة والتخطيط، وعدالة التوزيع. وأما النموذجان فهما: نموذج التنمية بالانتشار، ونموذج التنمية المستقلة.

والفرق بين النموذجين هو في الموقف من التحديات الخارجية. ونموذج التنمية بالانتشار يتعامل مع حالة الدولة النامية على أنها في الأساس حالة دولة، تخلفت عن الركب، تشبه حالة الدولة الغربية قبل انتشار الثورة الصناعية. ويمكنها أن تلحق بالدول المتقدمة إذا ما تم إعداد المسرح السياسي على نحو يحفز الرأسمالية المحلية على العمل بالتعاون مع رأس المال الأجنبي الوافد من الدول الصناعية.

وفي مقابل هذا النموذج، يتعامل نموذج التنمية المستقلة مع حالة الدول النامية، لا باعتبارها حالة تخلف زمني، ولكن باعتبارها حالة مركبة ورثتها للدول النامية الاستعمار الأجنبي، والتنمية الجادة المستقلة لا بد لها من أن تبدأ بكسر حلقة التبعية. ولتحديد الموقف من النموذجين، يرى أ. عادل حسين الاستعانة بالخبرة التاريخية والمعاصرة، وتحديد الهدف، ثم دراسة المشاكل الواقعية، واستنباط السياسات المطلوبة دون تحيّزات اجتماعية أو مذهبية مسبقة (قدر الإمكان).

١ ـ استراتيجية التنمية في الدراسات الاقتصادية العربية

يستعرض د. إسماعيل صبري عبد الله مفاهيم أخرى طغت على سطح الفكر التنموي، بدءاً من مفهوم «الوفاء بالحاجات الأساسية» إلى مفهوم «الاعتماد على النفس» في إطار[٣٤] «توجه نحو استراتيجيات تنمية تتجاوز النمو المادي، وتراعي القيم الحضارية والاجتماعية للمجتمع، وتحقق مصالح مجمل السكان، وليس مصالح أقلية حاكمة، وتعكس التفاعل الخلاق بين فكر المجتمع والخبرات الخارجية، يعني التوجه نحو الداخل وحاجاته، وليس إلى الخارج ومصالحه. وهذا بدوره وجد غايته في مقولة «الاعتماد على النفس».

وفي هذا رد على من «توهم» باللحاق بعالم الشمال في مستويات الاستهلاك، أو الادعاء بأن العون الخارجي ضروري لسد الفجوات. كما أنه رد على من يقول

---

(٣٤) إسماعيل صبري عبد الله، «(١) التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري،» ورقة قدّمت إلى: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٥٣٥.

بالانسلاخ عن النظام الاقتصادي العالمي بالكامل، أو بالانسلاخ الانتقائي.

ويتساءل إسماعيل صبري عبد الله عن المقولة التي يمكن تقديمها لتحقيق الاعتماد على النفس، بحيث تكون هدفاً ووسيلة في آن واحد. ويجد ذلك في مفهوم «التنمية المستقلة»، حيث أوضح هذا المفهوم في أواسط الثمانينيات[٣٥]، محذراً من تصور نمط محدد مقدماً للتنمية المستقلة، مشدداً على اقتناع الأغلبية الساحقة من المواطنين بهذا الهدف ديمقراطياً، وبالتالي تكون السلطة بيد تحالف طبقي واسع لا يستبعد إلا الفئات المرتبطة عضوياً وفكرياً بالتبعية للغرب.

ويرى د. عبد الله، أن التنمية المستقلة[٣٦] «تهيئ المجتمع لبناء الاشتراكية في إطار ديمقراطي، وهي لذلك في بلداننا مرحلة انتقالية لتوفير أسس ووسائل حصول الخيار الاشتراكي على أغلبية كبيرة معبراً عنها ديمقراطياً».

وقد تناول العديد من المفكرين الاقتصاديين العرب، مفهوم «التنمية المستقلة» من خلال نقدهم للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية القائمة في البلدان العربية، وكذلك من خلال تحليلهم وتناولهم لنموذج التنمية الرأسمالية المعروضة في إطار برنامج «توافق واشنطن» أو برامج التثبت الاقتصادي والتكيف الهيكلي المطروحة من قبل المؤسسات الدولية. وفي هذا الإطار يطرح د. إبراهيم العيسوي المسألة بعد أن يتوقف عند قضيتين أساسيتين في بناء النموذج البديل، وهما قضية استقلالية التنمية والاعتماد على الذات، وقضية التعامل مع العولمة.

وهو إذ يرى[٣٧] أن استقلالية التنمية لا تعني العزلة أو القطيعة مع العالم الخارجي، إلا أنه يرى أيضاً أن الاستقلالية هي نقيض التبعية والاعتماد على الخارج، ذلك أن استقلالية التنمية تعني ـ ضمن ما تعني ـ اعتماد التنمية على القوى الذاتية للمجتمع في المقام الأول، وذلك دون استبعاد اللجوء إلى الخارج

---

(٣٥) إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهل،» ورقة قدمت إلى: **دراسات في الحركة التقدمية العربية**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٣٦) عبد الله، «(١) التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري،» ص ٥٣٧.

(٣٧) إبراهيم العيسوي، **الاقتصاد المصري في ثلاثين عاماً: تحليل التطورات الاقتصادية الكلية منذ ١٩٧٤ وبيان تداعياتها الاجتماعية، مع تصور لنموذج تنموي بديل**، منتدى العالم الثالث. مكتب القاهرة. مشروع مصر ٢٠٢٠، مكتبة مصر ٢٠٢٠؛ الكتاب رقم ٢٣ (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٧)، ص ٦٨٨ وما بعدها.

للحصول على معونات أو قروض أو استثمارات أو تكنولوجيا، بشروط مؤاتية، ودونما قيود تجور على حرية الإرادة الوطنية. ويورد د. العيسوي في بحثه عن التنمية المستقلة خمس ركائز يقوم عليها النموذج التنموي البديل، نورد عناوينها في ما يلي:

أ ـ إحداث زيادة كبيرة في معدل الادخار المحلي، شرط لا غنى عنه لاستقلالية التنمية واطرادها مهما ترتب على ذلك من تضحيات ومشاق.

ب ـ للدولة والتخطيط دور حاكم في نجاح التنمية المستقلة.

ج ـ المشاركة الديمقراطية والتوزيع العادل للثروة والدخل شرط لنجاح التنمية بالاعتماد على الذات واطرادها.

د ـ انضباط علاقات الاقتصاد الوطني بالخارج أمر ضروري للتنمية الناجحة.

هـ ـ التعاون في ما بين دول الجنوب على شتى الجبهات، يذلل الكثير من الصعاب التي قد تعترض مسعى التنمية المستقلة.

ويطرح د. العيسوي ثلاثة أمثلة على ما ينطوي عليه تطبيق هذا النموذج من صعوبات:

أ ـ إن أولويات التنمية المستقلة سترتب تغيير المعروض من السلع والخدمات، وتفترض حالة من التقشف الضروري لتوفير المدخرات المحلية اللازمة لتمويل الجانب الأكبر من الاستثمارات المطلوبة لإحداث التغيرات الهيكلية وتنشيط وتعميق التصنيع، مما يثير الصعوبات مع بعض فئات من السكان.

ب ـ إن السياسات التجارية والصناعية المطلوبة في إطار التنمية المستقلة تفترض انتهاج سياسة انتقائية وتمييزية للحد من استيراد بعض المنتجات، ولدعم أنشطة بعينها وصناعات بذاتها، ولجذب أنواع من الاستثمار الأجنبي دون غيرها، ولتقييد حرية المستثمر الأجنبي في تحويل أرباحه أو إلزامه بشروط خاصة بالمحتوى المحلي لمنتجاته، ودعم بعض الصناعات الاستراتيجية والواعدة، ودعم الصادرات، مما يدخل البلد المعني في صدام مع منظمة التجارة العالمية ومع الدول الصناعية المتقدمة.

ج ـ إن توجهات التنمية المستقلة تفترض حرية القرار الوطني في استخدام الموارد وتخصيصها، مما يفترض بدوره السيطرة على الموارد والثروات الطبيعية

للبلاد. وهذا المسعى سوف يصطدم مع مصالح الشركات الأجنبية التي استحوزت على بعض الأصول الوطنية، مما قد يستثير الدول الصناعية المتقدمة.

وفي ضوء ذلك يضع د. العيسوي ستة شروط لنجاح التنمية المستقلة:

أ ـ **الشرط الأول**: تفجير الطاقة المعنوية والشحنة الروحية الكامنة لدى المواطنين، ليحل لديهم الشعور بالأمل محل الشعور بالإحباط، وينتقلوا من حالة السلبية إلى حالة الإيجابية.

ب ـ **الشرط الثاني**: الوعي بالصعوبات المحتملة والاستعداد لدفع الثمن.

ج ـ **الشرط الثالث**: حدوث تغيير في السلطة الحاكمة ينقل مسؤولية اتخاذ القرارات من التنمية الحاكمة التي تساير الغرب وتطبيق النموذج الليبرالي، إلى نخبة حاكمة جديدة تعبر عن مصالح التحالف الطبقي المؤيد للتنمية المستقلة والمستعد لتحمل ما تتطلبه من تضحيات.

د ـ **الشرط الرابع**: المشاركة الشعبية.

هـ ـ **الشرط الخامس**: الأخذ بأساليب الوقاية ضد الممارسات الخارجية الضارة، واتخاذ الاحتياطات اللازمة لمواجهتها عندما تقع.

و ـ **الشرط السادس** والأخير: رفع مستوى الوعي لدى النخب والجماهير على السواء، بالأهمية القصوى للتعاون الإقليمي بوجه خاص، والتعاون في ما بين دول الجنوب بوجه عام.

ويشير د. العيسوي إلى أن فرص تطبيق نموذج التنمية المستقلة سوف تتحسن كثيراً في ما لو نجح المجتمع الدولي في إخضاع العولمة للسيطرة أو الحوكمة.

وإذا كان د. إسماعيل صبري عبد الله، كما أوضحنا سابقاً، يرى أن التنمية المستقلة «تهيئ المجتمع لبناء الاشتراكية في إطار ديمقراطي»، فإن د. يوسف صايغ يضع ذلك في إطار التساؤل[٣٨] فيم إذا كانت التنمية المستقلة تؤدي إلى تفضيل نموذج وهيكل اقتصادي/اجتماعي ما على آخر، كأن يكون من شأنها تيسير تطوير الرأسمالية الوطنية أو نقل الاقتصاد إلى نموذج وهيكل اشتراكي. وفي إجابته عن هذا التساؤل، يجد أن النموذج أو النظام الاشتراكي فقد الكثير من صدقيته

(٣٨) انظر: صايغ، «(٣) التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري،» ص ٦٠٥.

ومقبوليته منذ انهيار الاتحاد السوفياتي والبلدان الأوروبية التي كانت تدور في فلكه، في حين كسب النموذج/النظام الرأسمالي مزيداً من الانتشار والرسوخ، إلى جانب التحولات الواسعة المشاهدة في التجارب الرأسمالية المعاصرة. . . ومع ذلك «يظل من الجائز التساؤل فيم إذا كان المستقبل سيشهد تحولات أخرى ذات شأن، في كل من النموذجين/النظامين اللذين هما محور البحث الآن، تؤدي إلى المزيد من التباعد بينهما، أو (على العكس) إلى قدر من التمازج، مما يشير إلى استعداد النظام الرأسمالي لإعادة النظر في مفاهيم أساسية في النظام الاشتراكي، فيجعل هذا الأخير أكثر قابلية للتطبيق، وأكثر مراعاة لقدرات وحوافز القطاع الخاص، مما كان الحال عليه في الماضي، وذلك بفضل تعديلات وتصويبات يتم إدخالها في رؤية النظام وعناصره، كما في دينامياته وآلياته.

ويخلص د. صايغ في هذه النقطة بالذات إلى القول: «. . . ومهما يكن من أمر فإن التنمية المستقلة، بما تنطلق منه من موجبات مؤسسة والاعتماد على الذات، والتفلت من التبعية، والاهتمام بالعدالة الاقتصادية، إلى جانب الأداء المتسع، ومن تأكيدها على مصلحة مواطني البلدان الآخذة بها، تظل مؤهلة لأن تُسهم في تكوين نموذج تقدمي قادر على إسناد المشروع الحضاري والنهضوي العربي، لأنها في الأساس، وفي طبيعتها، تخدم هذا المشروع وترعى مصالح الناهضين به وحقوقهم وأغراضهم الاجتماعية والاقتصادية».

وأعتقد أن الأزمة المالية والاقتصادية الراهنة التي انطلقت من مركز الرأسمالية العالمية (الولايات المتحدة) قد وضعت النظام الرأسمالي في موضع الشك وعدم اليقين، في قدرته على تحقيق التنمية في البلدان النامية، أو على تحقيق الاستقرار في الدول الصناعية المتقدمة، وعلى أي حال، فما زالت تداعيات الأزمة تتفاعل، مما قد لا يساعد على التنبؤ الدقيق في مستقبل النموذج الرأسمالي، إلا أنه من المؤكد أن هذا النظام سيكون في ما بعد انتهاء الأزمة غير ما كان عليه قبلها.

وكان د. جلال أمين قد أخذ على عاتقه **كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية**[٣٩] انطلاقاً من نظرية ماركس وأنغلز المعروفة بـ «المادية التاريخية» من خلال أهمية الظروف الاقتصادية والاجتماعية (أو البيئة التحتية للمجتمع) في

(٣٩) جلال أمين، **كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧).

تشكيل ثقافة المجتمع وحياته الفكرية والفنية ونظامه السياسي، مما جعل د. أمين يلجأ إلى البحث عن تحيّزات المدارس الاقتصادية المتتالية، وملاحظة التغييرات التي لحقت بهذه التحيّزات مع تغيير الظروف الاقتصادية والتطور التكنولوجي وتغيير العلاقات الطبقية.

وهو إذ يكشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية، مشيراً إلى تغيير الاقتصاديين المستمر لأسئلتهم وأجوبتهم حول موضوعات التنمية الاقتصادية، كلما تغيرت ظروف المجتمع وأحواله، ينصحهم بأن يحاولوا أن يكونوا أكثر تواضعاً في المستقبل، ذلك[٤٠] أن «كثيراً مما يعتبر (علماً) في الاقتصاد هو أقرب إلى أن يكون تعبيراً عن مذهب أو أيديولوجيا. بعبارة أخرى، إن كثيراً مما يعتبر نظريات علمية في موضوع التنمية الاقتصادية ليس إلا (أقنعة) تختفي وراءها الوجوه الحقيقية. هذه الوجوه الحقيقية، ليست إلا مصالح خاصة وأهواء وتحيزات...».

هذا، وقد تبنى المشروع النهضوي العربي[٤١] التنمية المستقلة كأحد ركائز النهوض العربي، وكضرورة تاريخية لتصحيح المسار التنموي، وتناول المشروع مفهومها من خلال ثلاث نقاط، هي:

أ ـ الاستقلال والاعتماد الذاتي صنوان.

ب ـ التعامل الصحيح مع العولمة.

ج ـ المبادئ الناظمة للتنمية المستقلة.

وهذه المبادئ هي التي تؤسس لمفهوم التنمية المستقلة وتُميزه، وهي:

أ ـ المبدأ الأول: تحرير القرار التنموي القطري والقومي من السيطرة الأجنبية.

ب ـ المبدأ الثاني: اعتماد مفهوم واسع للرفاه الإنساني، كغاية تنموية.

ج ـ المبدأ الثالث: اعتبار المعرفة مصدر أساسي للقيمة في العالم المعاصر.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٤١) أطلق مركز دراسات الوحدة العربية هذا المشروع في ٢٢/ ٢/ ٢٠١٠ في بيروت، وهو جهد بدأه المركز منذ عام ١٩٨٨، وعقد من أجله أكثر من حلقة نقاش، كما عقدت من أجله أيضاً ندوة فكرية عام ٢٠٠١ شارك فيها أكثر من مئة مفكر وباحث عربي. وشكل المركز لجنة صياغة، أعدت مسودته الأولى التي تمّت مناقشتها في أكثر من لقاء، حتى استقرت صيغتها النهائية على الشكل الذي أطلقت به، وموضوع التنمية المستقلة احتل الفصل الخامس من المشروع، انظر: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٨١.

د ـ المبدأ الرابع: إنشاء نسق مؤسسي فعال موجه نحو التكامل القومي.

هـ ـ المبدأ الخامس: الانفتاح الإيجابي على العالم المعاصر.

أما ركائز التنمية المستقلة، فهي سبع ركائز أساسية، هي:

أ ـ الركيزة الأولى: تسليح الاقتصاد بأكبر قدر من قوة الدفع الذاتي وتمكينه من مواجهة الصدمات الخارجية.

ب ـ الركيزة الثانية: الاعتماد على الذات مادياً وبشرياً.

ج ـ الركيزة الثالثة: الدولة التنموية والتخطيط الشامل.

د ـ الركيزة الرابعة: عدالة توزيع الدخل والثروة.

هـ ـ الركيزة الخامسة: الديمقراطية التشاركية ومكافحة الفساد.

و ـ الركيزة السادسة: الانفتاح الإيجابي وضبط العلاقات الاقتصادية مع الخارج.

ز ـ الركيزة السابعة: التكامل الاقتصادي العربي والتعاون مع دول الجنوب.

أ ـ البديل الاشتراكي

يقدم د. سمير أمين وجهة نظره في طريق التنمية ذات التوجه الاشتراكي[٤٢]، مستنداً إلى أطروحات ثلاث، هي:

(١) إن **الرأسمالية التاريخية**، أي الرأسمالية القائمة بالفعل، لا تلك المتخيلة وفق أيديولوجية «اقتصاد السوق»، هي بطبيعتها إمبريالية، مبنية على أساس سيطرة المراكز الإمبريالية ـ أوروبا والولايات المتحدة واليابان ـ على العالم ـ وهي تنفي ـ بسبب هذه الطبيعة ـ إمكانية «لحاق» تخوم نظامها العالمي، وتحولها إلى مجتمعات رأسمالية غنية على شاكلة بلدان المركز. فالطريق الرأسمالي يمثل مأزقاً لهذه البلدان.

(٢) الاختيار هو بين **الاشتراكية والبربرية**، وليس بين الاشتراكية والرأسمالية.

---

(٤٢) ورقة د. سمير أمين التي قدّمت إلى ندوة: «بدائل التنمية العربية» التي أقامتها الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية بالتعاون مع مركز البحوث العربية والإفريقية في القاهرة ٢٠٠٨. وقد صدر كتاب عن الجمعية والمركز يحمل العنوان نفسه، انظر: **بدائل التنمية العربية**، تحرير مدحت أيوب (القاهرة: مركز البحوث العربية والأفريقية؛ دار الثقافة الجديدة، ٢٠٠٨)، ص ١٥٣.

(٣) **طريق التنمية ذات التوجه الاشتراكي**، يثير قضايا تشير إلى صعوبتها، وهي:

(أ) التراكم عن طريق النهب هو أمر مستمر في تاريخ الرأسمالية، كما هي في الواقع.

(ب) الاستعمار الأجنبي والاستعمار الداخلي.

(ج) الرأسمالية مرحلة عابرة في التاريخ.

(د) الرأسمالية المعولمة، كما هي في الواقع، تؤدي بطبيعتها إلى الاستقطاب.

وبعد أن يقدم قراءة نقدية للمحاولات التاريخية لتنمية متمحورة على الذات، شعبية أكانت أم اشتراكية، يتحدث عن صحوة الجنوب والموجة الأولى للثورات الاشتراكية، والهجوم المضاد لرأس المال المتراجع.

ويتعرض بعد ذلك لتقدم الاشتراكية في القرن العشرين (السوفياتية والماوية)، مركزاً على العودة إلى القضية الزراعية باعتبارها تخص مستقبل الفلاحين في القارات الثلاث، موضحاً طبيعة المشاكل المثارة في هذه القضية، منتقلاً بعد ذلك إلى قضية التحكم في استخدام الموارد الطبيعية، معرجاً على قضية الاستقلال الوطني والإرهاب وإرهاب الدولة، معلناً هزيمة النيوليبرالية المعولمة، مستشرفاً مستقبل الأزمة القادمة للنظام المالي الرأسمالي المعولم.

وفي بحثه يحاول التحرر من المواقف الأيديولوجية الجامدة، فيطلق تساؤلاً على غاية من الأهمية، وهو: ماذا يعني أن تكون ماركسياً اليوم؟ فهو يرى أن تكون «ماركسياً» يعني، أن تبدأ من ماركس دون أن تتوقف عنده، أو عند أحد خلفائه في العصر الحديث، وهذا يعني أن تبدأ بالجدلية المادية، دون أن تعتبر أن جميع نتائجها صحيحة. فهذا، كما يقول، يعني «أننا حولنا ماركس إلى نبي، الأمر الذي لم يدّعيه على الإطلاق». وينادي د. سمير أمين بنزع القداسة عن ماركس.

ونتيجة لذلك، فإن موضوعات الجدل والتحرك توضع تحت إطار وضع الاستراتيجيات للنضال الشعبي المتوجه «لما وراء الرأسمالية» على الطريق الطويل للتنمية ذات التوجه الاشتراكي، المبنية على مصالح الطبقات الشعبية التي تُخضع تقنين الأسواق، وسياسات الدولة، لهدف التقوية المتوالية للتوجه الاشتراكي، لا لعرقلة حركته.

ويرى د. سمير أمين أنه لا يمكن اختصار التنمية ذات التوجه الاشتراكي إلى مجرد (صيغة) واحدة تصلح للجميع، مثل تلك التي يحاول «توافق واشنطن» و«ما بعد توافق واشنطن» أن يفرضها، ذلك أنه يرى أن طرق التنمية متعددة، ويحددها كل شعب وفقاً لظروفه، ويرى أنه «يجب أن يكون (عدم التوافق العالمي) هو المبدأ الموجه لبناء عولمة متعددة الأقطاب متفاوض عليها»، محذراً من أن الأفول الحتمي للرأسمالية، يمكن أن يتحول ـ إذا لم يتبلور البديل الاشتراكي ـ إلى أفول للحضارة البشرية بكاملها، داعياً شعوب الشمال إلى الامتناع عن دعم امبريالية دولها، وأن تفهم شعوب الجنوب أن المستقبل الاشتراكي هو وحده الذي يسمح بتحررها.

ويلاحظ أنه بعد فشل التجربة الاشتراكية السوفياتية، تحول العديد من الماركسيين العرب إلى الليبرالية، في حين انزوى بعضهم الآخر بعيداً، بينما استمرت الأحزاب الشيوعية العربية تتنازعها الخلافات الداخلية.

أما الأحزاب الاشتراكية العربية، فقد كانت الصدمة أقل إيلاماً لها، إذ كان من السهل عليها أن تجد مبرراً للتحول أو للانكفاء والترقب. لكن الحزب الاشتراكي عندما يكون حاكماً، فإن عليه أن يتخذ سياسات عملية بحكم مسؤوليته. لهذا نجد أن حزب البعث العربي الاشتراكي، الذي يقود جبهة تقدمية في سورية، يجد المبررات الكافية، في مواجهة التغيرات الإقليمية والعالمية، وفي مواجهة الصعوبات الاقتصادية التي يعانيها، للتحول من شعار التحويل الاشتراكي إلى شعار «اقتصاد السوق الاجتماعي» في محاولة لإيجاد نوع من التوازن ما بين آليات السوق والأهداف الاجتماعية، دون أن يتخلى عن شعار الاشتراكية في دستوره أو في دستور البلاد.

ب ـ البديل الإسلامي

إن البحث في الفكر الاقتصادي الإسلامي (والدراسات الاقتصادية الإسلامية بالتالي) له حساسية معيّنة، فكما يقول د. محمد شوقي الفنجري[(٤٣)]، فإن «مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي، ليست عملية إنشاء المذهب الاقتصادي في الإسلام، وليست عملية ابتداع النظريات والنظم الاقتصادية الإسلامية، وإنما هي

(٤٣) محمد شوقي الفنجري، **الوجيز في الاقتصاد الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ٤٠.

عملية تكشف عن المذهب الاقتصادي الإسلامي، وهي عملية استظهار الحلول الاقتصادية الإسلامية فيما يعرض للمجتمع من مشكلات اقتصادية». ومن هذا المنطلق، فإنه يرى «دور الباحث في الاقتصاد الإسلامي بشقيه، مذهباً ونظاماً، هو دور الكاشف لا المنشئ، فهو ليس كأي بحث اقتصادي حر في بحثه، وإنما هو مقيد في الكشف عن «حكم الله» في المسائل الاقتصادية بنصوص القرآن والسنّة، وذلك إذا وجد النص، فإن لم يوجد فهو مقيد بالاجتهاد لاستظهار الحلول الإسلامية في تلك المسائل، وذلك بالطرق الشرعية المقررة من قياس واستصلاح واستحسان واستصحاب. . . إلخ».

ويخرج الفنجري، في ضوء ذلك، بنتيجة مفادها «أن أية محاولة لدراسة النشاط الاقتصادي، خارج نصوص القرآن والسنّة، أو بغير الطرق الشرعية المقررة، لا تمتّ إلى الاقتصاد الإسلامي بصلة، ولا يوصف المذهب الاقتصادي أو النظام أو النظريات الاقتصادية المختلفة بأنها إسلامية، إلا بقدر تعبيرها عن نصوص القرآن والسنّة والتزامها بالطرق الشرعية المقررة».

ويقول الفنجري[٤٤]: إن الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد «إلهي» من حيث أصوله و«اجتهادي» من حيث تطبيقه، ومؤدى ذلك أنه «اقتصاد ثابت، وهو في الوقت نفسه «اقتصاد متطور»، ويخلص إلى ثلاث نتائج رئيسية:

(١) الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد «إلهي» من حيث المذهب أو الأيديولوجيا، و«اجتهادي» من حيث النظام والتطبيق.

(٢) المذهب الإسلامي صالح لكل زمان ومكان، فلا يرتبط بمرحلة تاريخية معيّنة أو أشكال بذاتها للإنتاج.

(٣) النظام الاقتصادي الإسلامي يختلف باختلاف الزمان والمكان، فلا يقتصر على صورة تطبيقية واحدة.

وفي دراسة مستفيضة، يقدم أحمد إبراهيم منصور[٤٥] الرؤية الإسلامية في التنمية الاقتصادية، فيقول «إذا كان النمو الاقتصادي والتراكم الرأسمالي هدفاً تسعى إلى تحقيقه نماذج النظرية الاقتصادية الوضعية من أجل مزيد من الأرباح،

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤٥) أحمد إبراهيم منصور، **عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية: رؤية إسلامية مقارنة**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٣٢٧.

فالنمو الاقتصادي والتراكم الرأسمالي، في الاقتصاد الإسلامي، وسيلة لعمارة الأرض، وتكليف انطوى على مسألة الخلافة والعدالة. والخلافة وفق الشريعة الإسلامية تحتمل وجهي التكليف والتكريم. ففي التكليف أمر الإنسان بعمارة الأرض، وبالاستمرار في إدامة هذه العمارة».

ويستطرد موضحاً: «هذا هو المفهوم الإسلامي للنمو والتنمية، كما أن مستلزمات هذه العمارة هو عدم الإسراف والتبذير في الاستهلاك، وفي تخصيص الموارد، وتخصيص الموارد في المفهوم الإسلامي يكون عند صور الكفاية، مع مراعاة الاستمرار في عمارة الأرض، أي ما يقابل المفهوم المعاصر (التراكم)، وبقدر ما انطوى مفهوم الاستخلاف الإسلامي عليه من تكليف في عمارة الأرض، فقد انطوى كذلك على تكريم بني آدم في الحياة الدنيا. . . ومن خلال هذا الاستخلاف والتكريم، كان لا بد من أن يسلك الإنسان سلوكاً رشيداً في تخصيص الموارد ونمائها وتنميتها، ومن أجل المقدرة على نماء الموارد الاقتصادية وتنميتها، كان لابد من وجود التراكم (الفائض الاقتصادي)».

وفي الموقف من الاشتراكية، استنكر العديد من الإسلاميين وصف الإسلام بالاشتراكية، واعتبروا ذلك تشويهاً لسمعة الإسلام[٤٦]، إلا أن بعض المفكرين الإسلاميين اختار القول باشتراكية الإسلام. ويشرح الشيخ د. مصطفى السباعي في مقدمته للطبعة الأولى من كتابه المهم **اشتراكية الإسلام**، الصادر عام ١٩٥٩، الأسباب التي دعته إلى استخدام هذا التعبير، فيقول: «. . . لأني لا أعتقد أن الاشتراكية (موضة) ستزول، بل هي نزعة إنسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور، وتسعى شعوب العالم الحاضر ـ وخاصة الشعوب المتخلفة ـ إلى تحقيقها، لتخلص من فواجع الظلم الاجتماعي، والتفاوت الطبقي الفاحش المزري بكرامة الإنسان، وليست حقيقة الاشتراكية هي (التأميم) ولا (انتزاع رأس المال) ولا (تحديد الملكية) و(الضرائب التصاعدية)، بل هذه كلها وسائل يراها دعاتها الطريق الصحيح لتحقيق هذه الاشتراكية. إن هدف الاشتراكية على اختلاف مذاهبها، هي منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، وإشراف الدولة على فعالية الفرد الاقتصادية ومراقبتها له، وتحقيق التكافل الاجتماعي بين المواطنين بحيث تمحى

---

(٤٦) منير الحمش، **الفكر الاقتصادي في الخطاب السياسي السوري في القرن العشرين** (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ٢٠٠٤)، ص ٤٤٩ وما بعدها.

مظاهر الفاقة والحرمان وتفاوت الثروات تفاوتاً فاحشاً يقترن فيه الجوع والفقر والمرض والمهانة بجانب الترف والرفاهية والقسوة والانحلال الخلقي».

إن هذا الفهم للإسلام، الذي كلما نراه الآن أو نسمع عنه، فيه الكثير من التحلل من المواقف الأيديولوجية الجامدة، خاصة، إذا ما تعمقنا في الاطلاع على إنكار هذا الشيخ الجليل والمفكر الإسلامي الذي لم يعط حقه على نحو كافٍ في المحافل الفكرية الإسلامية. وللنظر إليه، كيف يرى معالجة الإسلام لمشكلة الفقر والغنى، فهو يقول، إن طريقة الإسلام في معالجة هذا الأمر امتازت بميزتين(٤٧):

(١) إنه لم ينظر إلى هذه المشكلة على أنها مشكلة قائمة بذاتها، بل متصلة بغيرها من شؤون الحياة، فلا بد لمعالجتها من معالجة تامة صحيحة لكل شؤون الحياة.

(٢) إنه لم يقتصر على المواعظ والوصايا الأخلاقية، فذلك ما لا يؤثر في سواد الشعب غالباً، إلا أن يكون معه قوانين واضحة تحدد الواجبات، وتحميها دولة ترهب المسيئين، وتأخذ على أيدي الطامعين، وتحمل الذين لا تجدي فيهم الوصايا والمواعظ على تنفيذ تلك القوانين، فتلك سنّة الله في استقامة الحياة وانتظام المجتمعات.

وفي استعراضه لبعض اجتهادات الفقهاء، توصل د. السباعي، إلى صياغة نظرية «الاشتراكية الإسلامية»، وأورد في ما يلي العناوين الرئيسية لهذه النظرية، من خلال ما دعاه المخطط التالي:

(١) الحقوق الطبيعية لكل مواطن، ويراها في:

(أ) حق الحياة.

(ب) حق الحرية.

(ج) حق العلم.

(د) حق الكرامة.

(هـ) حق التملك.

---

(٤٧) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، ط ٢ (دمشق: منشورات المطبوعات العربية، ١٩٥٩)، ص ٥٢ ـ ٥٥.

(٢) الكون مسخّر للإنسان.

(٣) المال وسيلة للخير.

(٤) الفقر مرض اجتماعي.

(٥) العمل أهم وسائل التملك.

(٦) تأميم المواد الضرورية.

(٧) طرائق التملك:

(أ) الهبة والوهبة والإرث.

(ب) السعي والاكتساب.

(٨) الحجر على السفهاء.

(٩) التملك وظيفة اجتماعية.

(١٠) كراهية تكريس الثروات.

(١١) الملكية المشروعة مضمونة.

(١٢) التكافل الاجتماعي.

(١٣) مشروعية الإرث.

(١٤) حق الخزانة العامة.

ثالثاً: الدراسات الاقتصادية العربية والعولمة والاندماج بالاقتصاد العالمي

أحدث انهيار الاتحاد السوفياتي، وفشل تجربته الاشتراكية، وزوال نظام القطبية الثنائية، تغييراً عميقاً في النظام العالمي، كانت من أهم تداعياته صعود «العولمة» والترويج لها على أنها خيار وحيد أمام تقدم وتطور الإنسانية[٤٨]. وفي الوقت ذاته، تصاعدت الحركات المناهضة للعولمة في شتى أنحاء العالم. وكان من

(٤٨) انظر: منير الحمش، **العولمة ليست الخيار الوحيد** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٨)، وكان يقصد أن العولمة التي يروج لها من قبل الدوائر الليبرالية ليست هي الخيار الوحيد أمام الشعوب.

الطبيعي أن يتأثر المفكرون الاقتصاديون العرب بهذا الحجم الكبير من الضخ الإعلامي والثقافي والفكري لمناصري العولمة ومناهضيها في العالم، لا بل أن يسهموا بهذا الجدل الدائر حول العولمة وإشكالياتها وتداعياتها، وما رافقها من دعوة إلى الاندماج بالاقتصاد العالمي.

وكما هو الحال في باقي أنحاء العالم، لا يمكن الزعم بوجود رؤية واحدة للفكر الاقتصادي العربي تجاه العولمة، باختلاف المذاهب الاقتصادية الفكرية. ويمكن القول إن ثلاث رؤى حكمت توجهات الدراسات الاقتصادية العربية في تناولها للعولمة وتداعياتها وتجلياتها، مشيرين في البداية إلى أن هذه الرؤى لا ينفرد بها الفكر الاقتصادي العربي.

١ ـ الرؤية الأولى

تعكس هذه الرؤية فكر «الليبرالية الاقتصادية الجديدة» التي تمثل جوهر العولمة الاقتصادية، لهذا فهي تدعو إلى الالتحاق بالعولمة بصفتها خياراً وحيداً، والاندماج بالاقتصاد العالمي، بالتالي كخيار واقعي تفرضه التطورات الحاصلة، بعد انهيار نظام «بريتون وودز» عام ١٩٧١، وعولمة النشاط الإنتاجي والنشاط المالي، واندماج أسواق المال، ثم التغير الحاصل في مراكز القوى العالمية، وما رافقه من تغير في هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية، مع تصاعد دور الشركات المتعدية الجنسية، واستكمال بناء مؤسسات (العولمة) بقيام منظمة التجارة العالمية لتنضم إلى كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومؤسساته المالية، ولتتولى هذه المؤسسات الثلاث، المتشربة بالفكر الليبرالي الاقتصادي الجديد، قيادة وتوجيه دفة الاقتصاد العالمي المعولم، دون أن يغيب عن البال وقوعها، على نحو أو آخر، تحت نفوذ الولايات المتحدة وما تمثله من هيمنة إمبريالية. وقد صورت هذه «الرؤية» انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة على هذا النحو، بأنه انتصار للرأسمالية وللنظام الرأسمالي العالمي وزعيمته الولايات المتحدة. ويعتقد الفكر الليبرالي الاقتصادي العربي (الجديد) أنه ليس بالإمكان العيش خارج مسار الاقتصاد العالمي، وأن العولمة في تجلياتها الاقتصادية إنما هي تعميق للاعتماد المتبادل بين الدول والاقتصادات القومية ووحدة الأسواق وتحرير التجارة كمدخل لا بد منه من أجل توليد الازدهار عن طريق رسملة العلاقات الاقتصادية وتعميم ثقافة وقيم السوق.

وتثير هذه الرؤية الفكرية إشكاليات فكرية وتطبيقية، فهي تطرح على بساط

البحث والتفكير الإشكالية القديمة حول صلاحية نظام حرية السوق، في تجلياته العولمية الجديدة، كما تثار إشكالية أخرى حول دور الدولة في ظل العولمة الاقتصادية من ناحية تأكيد هذا الدور وتغييره، وبأي اتجاه. هذا فضلاً على إثارة إشكالية أخرى على جانب من الأهمية، وهي «الدولة القومية»، وتأثير العولمة في مفهوم وتطبيقات فكرة «السيادة الوطنية».

إن رؤية «الليبرالية الاقتصادية الجديدة» للعولمة، تتجاهل السلبيات الخطيرة لبعض جوانبها، عندما تروّج لقبول العولمة دون أية تحفظات باعتبارها لغة العصر القادم الذي ينبغي التسليم بحتميتها.

٢ ـ الرؤية الثانية

هي الرافضة للعولمة بالكامل، وهي تركز على سلبيات العولمة، وترفض تجلياتها الاقتصادية والثقافية والسياسية، في موقف أقل ما يمكن وصفه، بأنه موقف أيديولوجي متحجر فكرياً، وأنه ضد مسار التاريخ، لأنه لا يقدم بديلاً مقنعاً، في زمن أصبح فيه من غير الممكن الانعزال والتقوقع داخل مجتمعات يحيط بها ستار من حديد، كما كان يمكن أن يكون في الماضي.

٣ ـ الرؤية الثالثة

هي الرؤية «النقدية للعولمة»، وهذه الرؤية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وهي تدرك أن العولمة إنما هي عملية تاريخية، وترى أن هذا لا يعني التسليم بحتميتها، والاستسلام لقيمها وثقافتها، فهي، أي العولمة، إنما هي في الواقع إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم، وتقديمه في صورة جديدة.

وهذا الاتجاه، يغلب على الدراسات الاقتصادية العربية عموماً، وهو يلتقي مع الأفكار المطروحة على الصعيد العالمي، وخاصة في بلدان العالم الثالث. ففي فرنسا، على وجه الخصوص، تبلورت الرؤية النقدية للعولمة في موقف الحزب الاشتراكي الفرنسي الرافض من خلال برنامجه المعلن عام ١٩٩٦ بعنوان «العولمة وأوروبا وفرنسا»، وهو يتضمن نقداً شديداً للعولمة الأمريكية، كما بدأت حركة نشطة في جميع أنحاء العالم، لمناهضة العولمة. وكان من الطبيعي أن تنتقل هذه المواقف إلى الوطن العربي، ليتلقفها الممانعون للمشروعات الأمريكية ـ الأوروبية المطروحة على منطقتنا العربية، التي تدعو إلى الانخراط في الاقتصاد العالمي والاندماج فيه عن طريق التكتلات الإقليمية التي تعتبر «إسرائيل» محورها.

وقد بدأت التباشير الجادة للدراسات العربية للعولمة بندوة أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت أواخر عام ١٩٩٧[٤٩] اشترك فيها نخبة من المفكرين العرب، وكانت أعمالها خطوة هامة على طريق الفهم المتعمق لظاهرة العولمة المعقدة والمركبة في تجلياتها الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، في الوقت الذي يجري فيه ما يشابه هذا النقاش بين مفكري واقتصاديي العالم، في مواقع وسياقات وأطر متباينة على الصعد الوطنية والقومية والعالمية.

وتدعو الرؤية النقدية للعولمة، بوجه عام، إلى عدم اقتصار الحديث على سلبيات العولمة، فهذه السلبيات إنما هي الوجه الآخر للعولمة. أما الوجه الإيجابي، فيتمثل في مجموعة من «الفرص» التي تتيحها العولمة، ويمكن للبلدان النامية وشعوب العالم المتقدمة الاستفادة منها.

وينتمي أصحاب الرؤية النقدية إلى مدارس فكرية وتيارات سياسية عديدة وغير متجانسة، لهذا نجد أن انتقاد العولمة والتركيز على آثارها السلبية، يتفاوت من مفكر إلى آخر، ومن موقع فكري وأيديولوجي وسياسي إلى آخر.

على أن الاتجاه النقدي (بمواقفه المتباينة في حدتها) يكاد يجمع على أن العولمة إنما هي «واجهة» لإعادة استعمار الدول النامية، بإنشاء نظام سياسي ـ اقتصادي واحد هو النظام الرأسمالي بجوهره الليبرالي الاقتصادي الجديد، وأن المناداة بالقرية الكونية الواحدة، وعصر المعلومات، وسهولة الانتقال، يجب ألا تخفي حقيقة أن شركاء هذا العالم (المعولم) لن يكونوا متساوين، وأن العلاقات بينهم غير منصفة وغير متكافئة، فضلاً على أن العدالة الاجتماعية ستكون غائبة عن هذا العالم.

ففي ظل المناداة بإزالة الحدود أمام حركة رؤوس الأموال والعمالة، وضعت القيود بحجة مكافحة الإرهاب وغسيل الأموال، ومع المناداة بإزالة الحدود أمام حركة البضائع والسلع، وضعت بعض شروط الحماية للمنتجات الوطنية، كما أنه في ظل العولمة التي تحولت إلى «العسكرة»، سوف يستمر سباق التسلح واستخدام القوة العسكرية لفرض الهيمنة والتسلط الأمريكي ـ الإمبريالي ـ الليبرالي العولمي. ولهذا، فإن الرؤية النقدية، إذ تعتقد بإمكانية الاستفادة من بعض الفرص التي تتيحها العولمة، فإنها توجه الأنظار إلى مخاطرها من خلال العمل الدؤوب لفهمها

---

(٤٩) صدر كتاب عن الندوة بعنوان: **العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

وتحليلها ومتابعة تجلياتها، بهدف فصل أخطارها عن فرصها الإيجابية، خاصة في ميدان تقانة الاتصالات والمعلوماتية وتطبيقاتها المختلفة.

ويقع ضمن هذه الرؤية النقدية المناداة بـ «العولمة البديلة» ذات الوجه الإنساني التي ترفض جانب الهيمنة والعسكرة والتسلط في الخطاب العولمي، وتركز على الجانب الإنساني المتمثل في حقوق الإنسان والديمقراطية، وإدخال تعديلات جوهرية في طبيعة العلاقات الاقتصادية الدولية لإقامتها على أسس أكثر عدالة.

كما يأتي في هذا الإطار، الدعوة إلى التعامل مع إيجابيات العولمة، كظاهرة تاريخية، تشكل للعرب والعالم تحدياً لا يمكن تجاهله، وإن اختلفت أساليب مواجهته. وتتفق هذه الرؤى، على اختلاف توجهاتها، على أن العولمة، كظاهرة تاريخية، تشكل للعرب والعالم تحدياً، لا يمكن تجاهله، وإن اختلفت أساليب مواجهته.

وتتمثل إشكاليات العولمة في الفكر الاقتصادي العربي (في مختلف توجهاته) في القضايا الرئيسية التالية:

أ ـ **النظرة إلى التنمية،** ففي حين يعتقد الليبراليون الاقتصاديون الجدد بأن تحقيق معدلات عالية من النمو الاقتصادي يمكن أن يحقق في مرحلة لاحقة التنمية، ويرفع من مستوى المعيشة، ويحقق الازدهار، ويخفف، ثم يقضي، على التفاوت الحاصل في مستويات التقدم والعلم والتكنولوجيا والدخل، داخل المجتمعات العربية، وبينها وبين العالم المتقدم، نجد في المقابل، من لا يعتقد بصواب ذلك، انطلاقاً من أن النمو الاقتصادي وحده، لا يكفي في البلدان النامية عموماً، ولا بد من أن يترافق ذلك مع عدالة التوزيع وإعادة توزيع الثروة والدخل ورفع مستوى المعيشة، إلى جانب برامج القضاء على الفقر والبطالة والجهل، وتقريب الفجوة العلمية والتقنية. وهذه أهداف تقع خارج إطار اهتمامات التركيز على النمو الاقتصادي، كما تدعو الليبرالية الاقتصادية الجديدة إلى إطلاق حرية السوق وتحرير التجارة والمبادلات التجارية وحرية حركة الأموال، في إطار عولمة العلاقات الاقتصادية الدولية، وإقامة النظام الاقتصادي العالمي المعولم.

ب ـ **خصوصية الواقع العربي** من حيث ارتباط هذا الواقع بتجاذبات الصراع الدولي وبسياسات وممارسات الولايات المتحدة، المتربعة في قمة هرم العولمة. فقد

خضع الوطن العربي منذ مطلع القرن العشرين لمصالح القوى العظمى وصراعاتها التي تمحورت حول وجود الثروة النفطية وضمان أمن وحماية إسرائيل.

والولايات المتحدة تريد من البلدان العربية أن تندرج في مشروعها «الشرق الأوسط الكبير» كحلقة وصل مع عالمها المعولم، في إطار إعادة ترتيب المنطقة العربية، وهي في هذا السياق تريد حل إشكاليات مسألة (السلام) وفق برنامجها الهادف إلى تمكين إسرائيل من فرض وجودها وهيمنتها على البلدان العربية. إن الدعم غير المحدود الذي تقدمه الولايات المتحدة إلى إسرائيل، دون أن تبدي أية نية، للإسهام في إيصال الفلسطينيين إلى حقوقهم المشروعة، ودونما أي اعتبار لقرارات الشرعية الدولية، وتشجيع إسرائيل على استمرار الاحتلال للأراضي العربية ودعمها في ممارساتها الوحشية، كل ذلك ينمّي الشكوك تجاه ما يصدر عن الولايات المتحدة، ويجعل من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، القبول بما تطرحه الولايات المتحدة من مشروعات هدفها النهائي استيعاب العرب لفكرة وجود إسرائيل وقبولها في المنطقة، فضلاً على قبول احتلالها للعراق كشكل من أشكال عسكرة العولمة في وجهها القبيح.

ج ـ **ثقافة وقيم السوق الليبرالية الجديدة،** التي تطرحها العولمة، وهي ثقافة تتعارض مع ثقافة وتراث وتقاليد المجتمعات العربية. إن خطورة ثقافة وقيم السوق تكمن في تصورها أن بإمكانها تنميط سلوك وقيم الناس بالاستناد إلى ما استطاع تحقيقه «عمالقة» العولمة من مكتسبات بفضل التكنولوجيا والمعلوماتية، مما يتيح لها تعميم نمط حياتها وسلوكها وقيمها على الجميع، ويؤدي إلى سيادة منطق وحيد، وباتجاه فكري حدي، ذي أبعاد اقتصادية وسياسية وثقافية تتطابق مع مصالح الولايات المتحدة (والغرب).

وتقف بصلابة أمام هذا التوجه العولمي مجموعة القيم والتقاليد والأعراف العربية، التي يصعب تجاوزها في خطاب دعاة العولمة، ولهذا نجدهم غير قادرين على مواجهة هذه الإشكالية مهما بلغ التزامهم الأيديولوجي بهذا الخطاب.

د ـ **دور الدولة الاقتصادي والاجتماعي،** فإذ تؤدي العولمة، بحكم طبيعتها، إلى إزالة الحدود أمام البضائع والسلع والأموال والأشخاص، فإنها تدعو في الوقت ذاته إلى انسحاب الدول من الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية، والتسليم بقيادة القطاع الخاص والأفراد للاقتصاد، بما يتضمنه ذلك من خصخصة للقطاع العام وتراجع للإنفاق الاجتماعي، خاصة في مجال التعليم والصحة، في الوقت

الذي يعرف فيه الجميع أن القطاع الخاص ليس مؤهلاً للقيام بهذه المهام وحده.

هـ ـ **التعامل مع ظاهرة العولمة** بالنسبة إلى البلدان الصغيرة والشعوب الفقيرة والضعيفة، ومن بينها الدول العربية.

هنا نجد أن اغلب حكومات هذه البلدان قد «رضخ» لوصفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، تحت شعار الواقعية، وعدم وجود خيار آخر، وغالباً ما تم ذلك عن طريق الالتحاق بتكتل اقتصادي يقوده أحد المراكز الرأسمالية الرئيسية، وبالانضمام إلى منطقة التجارة العالمية.

فإذا كان الفكر الاقتصادي الليبرالي الجديد، وهو المنادي بالاندماج بالاقتصاد العالمي، والفكر الرافض لهذا الاندماج، قد حسما أمرهما سلباً أو إيجاباً، فإن الفكر النقدي هو الذي يعاني هذه الإشكالية، ولهذا تأخذ مسألة التعامل مع ظاهرة العولمة حيزاً هاماً من تفكيره.

وفي الوقت الذي يؤكد فيه الفكر الاقتصادي العربي التقدمي النقدي التنمية المستقلة، فإنه يعترف بأن «الانسلاخ الكامل» عن العولمة أمرٌ غير ممكن، خاصة بعد أن وقّعت معظم دول الجنوب على المواثيق والقوانين الدولية التي ولدتها العولمة. ومن هذا المنطلق يرى د. إسماعيل صبري عبد الله[٥٠] أنه حتى «الانسلاخ الانتقائي» عن العولمة أصبح أكثر صعوبة ومنالاً، إلا أنه «ضروري في أشكال متعددة لتحسين وضع بلادنا داخل النسق الكوكبي»، وإن القول إن «التنمية المستقلة لا تتجسد إلا بالاعتماد على النفس قطرياً وإقليمياً، لا ينفي ضرورة التعامل مع الخارج».

وفي المقابل، فإن الفكر الاقتصادي الليبرالي النقدي، إذ يلتقي مع الفكر العربي التقدمي في بيان مخاطر الاندماج الكلي في العولمة، يقول إن فهم ظاهرة العولمة فهماً موضوعياً يجعلنا أكثر قدرة على التعامل معها. ويرى أن الأمر ليس هو الرفض أو القبول في التعامل مع العولمة، وإنما هو «الاندماج مع الوقاية». ويبين د. حازم ببلاوي[٥١] الفرق بين «الاندماج مع الوقاية» و«الانسلاخ الانتقائي» بأن

---

(٥٠) إسماعيل صبري عبد الله، «العرب والعولمة: العولمة والاقتصاد والتنمية العربية،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٥١) انظر تعقيب حازم الببلاوي على ورقة إسماعيل صبري عبد الله، في: المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

«تركيز الاصطلاح على الاندماج وليس على الانسلاخ، يتضمن عدم رفض فكرة العولمة في جوهرها، لأنها إحدى حقائق العصر».

ومن زاوية أخرى في الفكر الاقتصادي العربي اليساري النقدي، نجد د. سمير أمين يشدد على طرح بديل للنظام «النيوليبرالي المعولم والمسلح»، ويرى هذا البديل[٥٢] في مشروعات مجتمعية (وطنية و/أو إقليمية) مترابطة في إطار هياكل «عولمة مقننة»، ومتفق عليها (بما يضمن تكاملاً نسبياً في ما بينها) تحقق تقدماً متزامناً ومتوازياً في اتجاهات ثلاثة:

أ ـ التقدم الاجتماعي.

ب ـ دمقرطة المجتمع.

ج ـ الطبيعة المتمركزة على الذات (وهو مفهوم لا يستبعد الانفتاح) «شرط بقائه تحت السيطرة»، والمشاركة في العولمة والاعتماد على الذات من خلال مفهوم يؤدي إلى التقليل من التفاوت في الثروة والسلطة بين الأمم والأقاليم.

ويرى د. جودة عبد الخالق[٥٣] أنه يمكن أن نقول إن العولمة «آلية لإعادة تعريف الأحيزة (جمع حيّز) على أكثر من صعيد: إعادة تعريف الحيز على الصعيد الاقتصادي، والحيز على الصعيد الاجتماعي، والحيز على الصعيد الثقافي... إلخ. وهي بهذا المعنى تنطوي على فك وإعادة تركيب: فك كيانات قائمة (دول) وإعادة تركيبها على أسس مختلفة...». ويشير د. عبد الخالق إلى ثلاثة عوامل تكمن خلف العولمة:

(١) التطور الهائل في وسائل المواصلات والاتصالات.

(٢) الإبداع القانوني في مجال الأعمال بظهور مفهوم المشتقات والشركات القابضة.

(٣) سياسات (الإصلاح) الاقتصادي طبقاً للبنك الدولي وصندوق النقد الدولي (سياسات التثبيت والتكيف الهيكلي).

---

(٥٢) سمير أمين، **البديل للنظام النيوليبرالي المعولم والمسلح**، قضايا فكرية؛ ٢١ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٥)، ص ٢٩٣.

(٥٣) انظر: تعقيب جودة عبد الخالق على أوراق الفصل السابع «التنمية المستقلة من منظور المشروع الاقتصادي»، المقدمة إلى: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٦٣٩.

وعلى هذا الأساس، ينبغي التمييز الدقيق بين العولمة كعملية، والعولمة كخطاب. كعملية، العولمة تطور يحدث على أرض الواقع أساسه نزوع البشر الذي لا يتوقف إلى الإبداع والتطوير وحل المشكلات؛ وكخطاب، العولمة تعبير عن أيديولوجيا محدودة جوهرها الإيمان بالملكية الخاصة، وبقوى السوق وبتفكك القيود على النشاط الاقتصادي. بناء على ذلك يقول د. عبد الخالق إنه «لا يمكن لأي مجتمع أن يقف ضد العولمة كعملية، ولكن من الضروري مقاومة خطاب العولمة».

ويحدد د. محمد الأطرش ثلاثة تحديات للاتجاه نحو العولمة الاقتصادية[٥٤]، هي:

(١) تحدي الاتجاه نحو حرية التجارة الدولية.

(٢) تحدي الاتجاه نحو تحرير حركة الرساميل العالمية.

(٣) تحدي الاتجاه نحو رأسمالية حرية الأسواق الداخلية.

وبعد أن يحلل هذه التحديات، ويفند الافتراضات التي تقوم عليها توجهات العولمة الاقتصادية، يستعرض أهم محاذير العولمة المالية التي تمثل تحدياً للبلدان النامية، وهي:

ـ تؤدي إلى أن تفقد البلدان المطبقة لها (أي للعولمة المالية) درجة كبيرة من استقلالية قرارها الاقتصادي، وبخاصة في المجال النقدي.

ـ تفاقم من أية صعوبة اقتصادية يمر بها اقتصاد معولم مالياً، وتحولها إلى أزمة مالية، وتالياً تعرقل جهود الحكومة المعنية في معالجة الصعوبة التي تتطلب وقتاً.

ـ قد تعرّض الاقتصاد المعولم مالياً لأزمات مالية، ليس بسبب عدم سلامة وضعه الاقتصادي الحقيقي، وإنما بسبب توقعات أو تصرفات بعض المقامرين أو المضاربين.

ـ لا تتصف الأسواق المالية المعولمة (شأنها شأن الأسواق الاقتصادية الأخرى بعامة) بالتكافؤ في المنافسة.

---

(٥٤) محمد الأطرش، «حول تحديات الاتجاه نحو العولمة الاقتصادية،» في: **هموم اقتصادية عربية: التنمية ـ التكامل ـ النفط ـ العولمة**، تحرير طاهر حمدي كنعان، دراسات في تكريم يوسف صايغ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٢٢٥.

ـ تتعارض العولمة المالية جذرياً مع الديمقراطية.

ـ تساهم في تركيز الثروات على مستوى العالم في أيدي القلة.

في تحرّي الاتجاه نحو رأسمالية حرية الأسواق لدرجة كبيرة، يبينّ د. الأطرش أن ذلك يتطلب:

ـ المزيد من الخصخصة.

ـ حرية الأسواق الداخلية.

ـ انتشار وتعميق ثقافة السوق.

ويعدد أهم مساوئ ذلك في النقاط التالية:

ـ سوء توزيع كبير في الثروات والدخول على المستوى القومي وعلى المستوى العالمي.

ـ البطالة.

ـ التبعية.

وينهي د. الأطرش بحثه بتقديم ملاحظتين ختاميتين:

(١) **الملاحظة الأولى** تختزل مساوئ العولمة الاقتصادية بالمقولة التالية:

إن تطبيق رأسمالية الحرية الاقتصادية لدرجة كبيرة في أي نظام يخدم أساساً مصلحة الأقوى والأغنى في هذا النظام، سواء كان النظام قومياً أو إقليمياً أو عالمياً. وليس من الضروري لمن يدعو إلى تطبيق مبدأ في مصلحته أن يكون على قناعة بأن هذا المبدأ يضرّ بالآخرين، بل قد يكون مقتنعاً بأن هناك انسجاماً، وليس تناقضاً، بين مصلحته ومصلحة الآخرين. وهكذا تؤدي المصلحة إلى تشكيل القناعة التي تخدمها.

(٢) **الملاحظة الثانية** هي أن عولمة الفترة السابقة تمثل جوهر الامبريالية الاقتصادية، وبطبيعة الحال كانت في مصلحة المراكز الرأسمالية، وبخاصة بريطانيا. وقد أدت إلى عرقلة تنمية بلدان العالم الثالث المتقدمة نسبياً، وتحاول الآن المراكز الرأسمالية تحت شعار العولمة الاقتصادية استعادة هذه الإمبريالية.

رابعاً: موقف الدراسات الاقتصادية العربية من مسألة التكامل الاقتصادي العربي

على الرغم من انشغال الحركات السياسية المختلفة في الوطن العربي، وكذلك الأوساط الثقافية، منذ مطلع القرن العشرين، بقضايا التحرر من الاستعمار، ثم بقضية فلسطين. فإن الاقتصاد (والفكر الاقتصادي) لم يكن بعيداً عن سياسات وتوجهات تلك الحركات والأوساط. فقد كان الاقتصاد (والفكر الاقتصادي) يؤثر ويتأثر بقضايا النهضة والتحرر، وبالقضايا الفكرية والثقافية بوجه عام.

وكان للأوضاع والعوامل السياسية أثر كبير في الفكر الاقتصادي، إلى جانب خضوعه للبنيان الاجتماعي والاقتصادي بتناقضاته المختلفة، إضافة إلى إسهامات ثقافة العصر والحياة الفكرية العربية في تكوينه، وتبلور هذا الفكر في مراحله الأولى متأثراً بالمدارس المختلفة للفكر الاقتصادي الغربي (الاقتصاد الحر والاشتراكي بمختلف تياراتهما ومدارسهما)، فضلاً على أثر الموروث الثقافي العربي والإسلامي، إلا أنه ظل مرتبطاً بقضايا التحرر والنهضة. لهذا نتلمس القضايا الاقتصادية في برامج الأحزاب والحركات السياسية، مرتبطة بقضايا التخلف والتبعية والتجزئة وتحرير الوطن والمواطن.

نجد ذلك بارزاً في كتابات النهضويين العرب الأوائل[٥٥]، كما نجده في برامج الأحزاب والحركات السياسية والجمعيات. ففي البيان التأسيسي لعصبة العمل القومي الصادر عن المؤتمر التأسيسي للعصبة عام ١٩٣٣، شرح لواقع الأمة، وطرح جدّي لنقاط الضعف والقوة فيها، وإيضاح لأهداف الاستعمار، ومطالبة بالسيادة والاستقلال، وبيان لوسائل وآليات حركة المقاومة. كما نجد في البيان، في وقت مبكر، إشارات هامة إلى أهمية الوحدة والتكامل الاقتصادي العربي، حيث تضمن البرنامج دعوة إلى:

ـ **إزالة الحواجز الجمركية** بين البلدان العربية عن المنتوجات والصناعات العربية.

---

(٥٥) للمزيد حول مصادر الفكر الاقتصادي العربي، انظر: الحمش، **الفكر الاقتصادي في الخطاب السياسي السوري في القرن العشرين**، ص ٣١٣ وما بعدها.

ـ **الاستغناء عن استعمال الحاجات الكمالية غير العربية**، والإقلال مما استغني عنه من الحاجات الأجنبية في المصنوعات العربية.

ـ **مقاومة الشركات الأجنبية** وعدم الاعتراف بامتيازاتها.

ـ **استيلاء الأمة على مرافقها الأساسية.**

ـ المطالبة بوضع **برامج اقتصادية لكل قطر** عربي تستلهم من ظروفه وقابليته، شرط ألا تخرج على المبادئ العامة.

لقد كانت ظروف النضال والمواجهة مع الأجنبي المحتل، ومع الحركة الصهيونية، تجعل الاهتمام يتوجه نحو القضايا السياسية المباشرة، مما أدى إلى التركيز عليها، وإزاحة المسألة الاقتصادية والاجتماعية إلى المقام الثاني. ومع ذلك، فقد ظهر تيار فكري ـ سياسي، يربط ما بين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المتردّية والوجود الأجنبي، وبالقضية الفلسطينية وزرع إسرائيل، في ما بعد، في الوطن العربي فوق أرض فلسطين. كما ربط هذا التيار ما بين حالة التخلف الاقتصادي والاجتماعي والتجزئة، مما بلور اتجاهاً فكرياً يجمع ما بين تحقيق الوحدة كرد على التجزئة، والاشتراكية كرد على التخلف.

وأمام التيار الشعبي المنادي بالوحدة، وبموافقة القوة العظمى في ذلك الوقت (بريطانيا) اتفقت الدول العربية المستقلة سياسياً في عام ١٩٤٥، على تأسيس جامعة الدول العربية، كجهاز يعنى بالتعاون الإقليمي بين الدول العربية، التي كانت حريصة على استقلالها الذي حصلت عليه حديثاً. وكان من بين أوجه التعاون، الشؤون الاقتصادية والمالية، وكذلك التبادل التجاري والجمارك والعملة وأمور الزراعة والصناعة والنقل والمواصلات. لكن ميثاق الجامعة، وضع بما يسمح للدول المنضمة إلى الجامعة بأن تتنصل من قرارات لا توافق عليها، وتراها تمس بـ «سيادتها الوطنية»، مما عطل القيام بمجهودات حقيقية وجدية في اتجاه الوحدة.

وفي مقابل التعاون الذي نودي به، منذ تأسيس الجامعة، وأوائل الخمسينيات من القرن الماضي، شهدت السنوات التالية توجهاً نحو التكامل، بإقامة مجلس الوحدة الاقتصادية العربية، فدعت اللجنة السياسية (عام ١٩٥٤) استناداً إلى دراسات اقتصادية قامت بها الجهات الرسمية في جامعة الدول العربية وفي البلدان الأعضاء في الجامعة إلى «إقامة وحدة اقتصادية عربية على مراحل بأسرع ما يمكن»، وكررت الدعوة عام ١٩٥٦، لكن بعد توقيع التشريعات

الخاصة بالاتفاقية، أُفرغت من محتواها العملي بالنص على عدم الإلزام في الوقت الذي حدد لها زمناً للتنفيذ خلال خمس أو عشر سنوات على الأكثر.

وكان المجلس الاقتصادي قد بدأ نشاطه عام ١٩٥٣، بإقرار اتفاقية تسهيل التبادل التجاري وتنظيم تجارة الترانزيت بين دول الجامعة، كما أقر مجلس الوحدة الاقتصادية تأسيس «السوق المشتركة» عام ١٩٦٤، وفي ملفات جامعة الدول العربية ومجلس الوحدة الاقتصادية عشرات الدراسات الاقتصادية والقرارات التي تسهل عملية التكامل الاقتصادي العربي، لكنها بقيت دون تنفيذ لأسباب عديدة، أهمها: تمسك بعض الدول العربية بمسألة السيادة الوطنية، في الوقت الذي تتخلى فيه عن هذه السيادة في علاقاتها مع الدول الصناعية المتقدمة. وبالتالي، فقد أُجهضت محاولات التكامل الاقتصادي العربي على الصعيد الرسمي، في أروقة جامعة الدول العربية والحكومات العربية، بسبب رئيسي هو عدم توفر الإرادة السياسية اللازمة لتفعيل هذه المحاولات، التي انتهت إلى إقرار أدنى مراحل التكامل، أي اتفاقية «منطقة التجارة الحرة العربية الكبرى» التي يفترض أنها وضعت موضع التنفيذ في بداية عام ٢٠٠٥، وذلك تحت ضغط المتغيرات الاقتصادية العالمية، وخاصة التطور الحاصل في وظائف ومهام التكتلات الإقليمية في إطار علاقاتها بالاقتصاد العالمي وبمنظمة التجارة العالمية.

أما على الصعيد الفكري والأكاديمي، فقد كان هناك نشاط لافت، تجلى في العديد من المؤلفات والدراسات والبحوث والندوات والمؤتمرات، التي عالجت المسألة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في الوطن العربي، والإخفاق الرسمي في تحقيق أدنى متطلبات التعاون والتكامل الاقتصادي، فضلاً على الإخفاق الذي واجهته التنمية القطرية. وكانت الموضوعة الجوهرية في معالجة قضايا التكامل الاقتصادي هي الربط ما بين قضايا الانعتاق من التبعية والاستغلال والقضاء على التخلف وتحقيق التنمية، وبناء علاقات اقتصادية عربية تنموية تكاملية بمضامينها الاجتماعية والثقافية، وبأبعادها الاستراتيجية والسياسية، بالاعتماد الجماعي على النفس، وبما يحقق النهوض المجتمعي وتحقيق تحرير الوطن والمواطن.

وفي هذا السياق، نشير إلى الإسهامات التي قدمها مركز دراسات الوحدة العربية، وخاصة في عملين كبيرين، حشد لهما المركز خبرات مفكرين اقتصاديين وسياسيين وعلماء اجتماع على مستوى رفيع. كان **أول** هذين العملين هو «مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي» الذي نشرت أعماله عام ١٩٨٨، أما العمل

الثاني فكان ندوة «نحو مشروع حضاري تنموي عربي»، وقد نشرت أعمال هذه الندوة عام ٢٠٠١، وبعد دراسات ومناقشات عديدة، تم إطلاق المشروع في صيغته النهائية في بيروت في ٢٢/ ١٠/ ٢٠١٠، هذا فضلاً على نشر المركز العديد من البحوث والدراسات حول قضايا التكامل الاقتصادي والتنمية العربية، سواء في مجلة **المستقبل العربي** أو من خلال إصداراته من الكتب والمؤلفات.

وفي هذا الإطار، نشير إلى أعمال ثلاثة من كبار المفكرين الاقتصاديين العرب، ونخص بالذكر مؤلفاتهم التالية:

ـ **الأول: التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس** للدكتور يوسف صايغ[٥٦].

ـ **الثاني: مستقبل التنمية العربية والعمل الاقتصادي العربي المشترك** للدكتور محمد محمود الإمام[٥٧].

ـ **الثالث: وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة** للدكتور إسماعيل صبري عبد الله[٥٨].

وفي هذه المؤلفات الثلاثة، يلتقي المفكرون الثلاثة على عدد من الأمور الأساسية التي تتعلق بأسباب ومناحي القصور والإخفاق العربي، وسبل الخروج من الواقع المتردي، وكيفية تأمين الشروط الضرورية لتحقيق تنمية قومية وقطرية شاملة، وتجديد شباب الحضارة العربية، وبناء بديل عربي يحقق أهداف المواطن العربي في العيش الكريم، بما يؤدي إلى رفع سوية معيشته ويوفر العدالة.

وتلتقي الدراسات الثلاث على مجموعة من الشروط لتحقيق التنمية وفقاً لمفهوم الاعتماد على النفس، بافتراض تحقيق قدر واسع من التكامل، انطلاقاً من أن التعاون والتكامل الاقتصاديين، عنصرين ضروريين لتحقيق التنمية العربية المطردة المعتمدة على الذات من ناحية، فضلاً على أن إقامة سوق عربي موحد، يؤدي في نهاية المطاف إلى زيادة القدرة التفاوضية للبلدان العربية في علاقاتها مع العالم الخارجي.

---

(٥٦) صايغ، **التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي**.

(٥٧) محمد محمود الإمام، **مستقبل التنمية العربية والعمل الاقتصادي العربية المشترك** (الكويت: المعهد العربي للتخطيط، ١٩٩٣).

(٥٨) إسماعيل صبري عبد الله، **وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥).

ويرى د. إبراهيم سعد الدين[٥٩] أن سرعة التنمية والاستفادة من قاعدة الموارد المتاحة والقابلة للنمو، تتطلب «أن تتجه التنمية منذ البداية اتجاهاً تكاملياً، بحيث يكون الإنماء تكاملياً وفقاً لتعبير د. الإمام، أو أن تكون التنمية متكاملة وفق تعبير د. إسماعيل صبري، وبمعنى آخر، فإن زيادة القدرات الإنتاجية، لا تحرير التجارة، تكون هي نقطة البداية». وفي هذا رد على من ينادي بالمدخل التجاري لتحقيق التكامل، أو من ينادي بمقولة «تحرير التجارة قاطرة للنمو».

ومن منظار الطريق إلى تحقيق الوحدة العربية، ينتقد د. نديم البيطار[٦٠]، المفهوم الاقتصادي القائل بالوحدة الاقتصادية أولاً، كطريق تمهد وتعد وتدفع إلى الوحدة، فذلك المفهوم كما يراه «يعني أن تطور الوطن العربي الاقتصادي، أو تطوير هذا الوطن تطويراً اقتصادياً تدريجياً، يخلق الروابط التقنية: الدراسات والأجهزة والارتباطات والمصالح الاقتصادية الواحدة، والتحولات والإنجازات والإصلاحات والمشاريع الإنمائية المتكاملة اقتصادياً، التي تقود إلى الوحدة، وهذا يعني بالتالي (تأجيل) الوحدة على أن يتم تحقيق هذه المنجزات، فتصبح الأوضاع الاقتصادية ناضجة، فيقود هذا النضوج وتلك المنجزات إليها».

إن هذا المفهوم، كما يراه د. البيطار، يقدم العامل الاقتصادي كنقيض لنظرية الدمج السياسي التي تقول بالاتحاد السياسي أولاً. ويقول بهذا الصدد: «إن تجارب التاريخ الوحدوية والقوانين تكشف بشكل صريح، عن عجز هذه الطريق الاقتصادية التام في تحقيق أي وحدة سياسية بين حكومات مختلفة...». ويقول أيضاً: «إننا لا نجد في الواقع وحدة سياسية تاريخية واحدة نتجت عن العامل الاقتصادي أولاً، أو تدل على سيادة هذا العنصر على العنصر السياسي...».

على أن الجدل حول هذه المقولة (أي الوحدة الاقتصادية أولاً أم الوحدة السياسية) لم يمنع المفكرين الاقتصاديين من المضي في دراساتهم وبحوثهم بافتراض توفر الشرط السياسي الذي كانوا، وما زالوا، يلحّون عليه عن طريق تأكيد أهمية توفر الإرادة

---

(٥٩) إبراهيم سعد الدين عبد الله، «البديل العربي،» ورقة قدّمت إلى: **الوطن العربي ومشروعات التكامل البديلة: أعمال المؤتمر العلمي الثالث للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية**، تحرير محمد محمود الإمام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٦٢٩.

(٦٠) نديم البيطار، **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٩ ـ ١٠.

السياسية لدى الحكومات العربية من أجل المضي في عملية التكامل الاقتصادي.

ويدعو د. الإمام إلى إعادة صياغة النظرية التكاملية، بما يتفق وأوضاع الدول العربية، وذلك بالتمييز بين عمليتين متعاقبتين[٦١].

(١) العملية الأولى: يسميها «**التنمية التكاملية**»، ملتقياً في ذلك مع د. إسماعيل صبري عبد الله، وتتضمن عملاً مشتركاً من أجل تعديل الهياكل الإنتاجية الوطنية على نحو يساعد على تصويب أنساق التبادل الخارجي، بإحداث مزيد من التشابك الإنتاجي داخل كل اقتصاد وطني، وما بين اقتصادات الإقليم، وبناء علاقات خارجية أكثر تكافؤاً مع الاقتصادات الخارجية، وبخاصة مع اقتصادات الدول المتقدمة. . . وعلى أساس نتائج هذه العملية، يمكن الدخول في عملية ثانية قوامها (التكامل التنموي) يطلق العنان من خلالها للتدفقات الاقتصادية لكي تستفيد من الفرص التي خلقتها المرحلة الأولى.

ويرى د. الإمام أن مرجعية التكامل الاقتصادي في البلدان النامية ليست ماضوية، تستند إلى استعادة حالة من الوحدة سادت في أزمنة سابقة، بل هي نظرة مستقبلية تضع المجتمع العربي في وضع لائق خلال عالم الغد. ويرى أن التغيرات التي أصابت النظام الاقتصادي العالمي، والتي يمر بها الوطن العربي، أضافت إلى القيود التي تتعرض لها دولة ما في محاولاتها تحقيق التنمية بصورة منفردة، عاملاً جديداً، بحيث باتت الحاجة ماسة إلى السعي إلى تنمية مشتركة، باعتماد جماعي على النفس.

وكان د. إسماعيل صبري عبد الله، قبل ذلك، وبالتحديد في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، قد طرح فكرة الاعتماد على النفس والاعتماد الجماعي على النفس، بعد أن استعرض إفلاس الاستراتيجيات التقليدية للتنمية، وفي إطار تفسير التخلف والتنمية.

فقد رأى[٦٢] أن «صيغة العلاقات بين الدول الصناعية المتقدمة والبلدان النامية عموماً، القائمة على الاعتماد على رأس المال الأجنبي لقصور الموارد

---

(٦١) محمد محمود الإمام، **تجارب التكامل العالمية ومغزاها للتكامل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٦٢٠.

(٦٢) للمزيد انظر: زكي، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد: دراسة في قضايا التنمية والتحرر الاقتصادي والعلاقات الدولية**.

المحلية، وتشجيع القطاع الخاص والاعتماد على استيراد التكنولوجيا، مقابل تصدير المواد الأولية الخام إلى تلك البلدان واستيراد المنتجات الصناعية، لن تؤدي إلا إلى المزيد من الاستغلال والتبعية للرأسمالية العالمية».

وإذ يلاحظ د. إبراهيم العيسوي[٦٣] أن نتائج تلك العلاقة غير المتكافئة بين البلدان النامية والبلدان الصناعية المتقدمة، تجري في إطار ما دعته المؤسسات الدولية، وأوساط الدوائر الرأسمالية بـ «الاعتماد المتبادل»، فإنه يرى أن التبعية ليست مجرد قيد على الإرادة الوطنية، وإنما هي تسخير موارد البلد التابع لخدمة مصالح دول القلب الرأسمالي من أجل إعادة إنتاج النظام الرأسمالي على نحو موسع. ففي هذا الإطار (أي إطار تقسيم العمل الدولي الجائر)، تطرح مسألة الاعتماد المتبادل، بمعنى اعتماد البلدان الصناعية المتقدمة على الدول النامية في الحصول على ما تحتاجه من مواد أولية وطاقة وأسواق، ومن خلال ما تحصل عليه من موارد هذه البلدان بآليات التبادل غير المتكافئ والنهب الاقتصادي المتخفي وراء لافتات متنوعة (خدمة الدين العام، أتاوى مقابل استخدام العلامات التجارية، حقوق التصنيع المحلي، تحويلات الفوائد والأرباح. . . إلخ)، وبالتالي تصبح العلاقة أقرب إلى علاقة اعتماد متبادل، ولكن من نوع خاص، فالأصل في الاعتماد المتبادل هو التكافؤ والندية والتراضي بين أطراف هذه العلاقة. وهذه عناصر غائبة تماماً في علاقة التبعية، لأنها تقوم على غياب التكافؤ في القوى، وعلى الإخضاع والقسر من خلال آليات متنوعة من بينها العنف والاحتلال العسكري من جانب أحد طرفي العلاقة، والخضوع والإذعان من جانب طرفها الآخر.

وقد أصبح الاعتماد في ما بين مختلف دول العالم حقيقة واقعة في عالمنا المعاصر، بفضل ما شهده من تطورات في وسائل المواصلات والاتصالات، وبفضل ما شهده النظام الرأسمالي العالمي من تطور باتجاه التدويل المطرد لجهازه الإنتاجي، وإعادة توزيع الأدوار، وفقاً لتقسيم العمل الدولي في إطار ما يدعى «العولمة».

ويستدرك د. العيسوي متسائلاً: لكن هذه الحقيقة لا تنفي أن من الاعتماد المتبادل ما هو مفيد، ومنه ما هو ضار، فهو مفيد حينما يقوم على التراضي والتبادل المتكافئ والنفع المتبادل. وهو شأن الاعتماد المتبادل في ما بين الدول

---

(٦٣) إبراهيم العيسوي، **التنمية في عالم متغير: دراسة في مفهوم التنمية ومؤشراتها** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠).

المتقدمة بوجه عام، وهو ضار حينما يقوم على الإخضاع وانعدام التكافؤ والندية، وعلى التمييز في توزيع المنافع لطرف على حساب الطرف الآخر، وهذا شأن الاعتماد المتبادل في ما بين دول العالم الثالث ودول القلب الرأسمالي.

وتسعى الدول الصناعية المتقدمة إلى إعاقة عملية التنمية في البلدان النامية عموماً، وفي البلدان العربية خصوصاً، كما تسعى إلى إبقاء هذه البلدان في إطار التقسيم الدولي للعمل، مما يؤدي إلى استمرار قصور الهياكل الإنتاجية، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تركيز الإنتاج والتجارة الخارجية في عدد محدود من المنتجات التي يغلب عليها الطابع الأولي الموجه إلى التبادل العالمي، بينما يعظم اعتمادها على استيراد المنتجات الصناعية، وفي مقدمتها السلع الرأسمالية والإنتاجية اللازمة لتلبية متطلبات التنمية الاقتصادية، بل أحياناً يشتد الاعتماد على استيراد الغذاء وغيره من الحاجات الأساسية، وهو ما يحد من قدراتها التنموية واستغلال القرارات بشأنها، ويعطي وزناً كبيراً للتبادل غير المتكافئ مع دول متقدمة خارج إقليمها.

ومن هذه الزاوية، فإن د. الإمام يركز على أهمية اعتماد الدول النامية على تعزيز قدراتها التنموية كهدف محوري للتكامل في ما بينها. وهناك صورة تكاد تكون مثالية للاعتماد المتبادل المفيد يمكن أن تقوم بين الدول العربية في إطار السعي إلى إقامة التكامل الاقتصادي، فالدول العربية النفطية، على سبيل المثال، تحتاج إلى يد عاملة عادية، فضلاً على الكوادر المؤهلة، في حين إن هناك دولاً عربية لا تمتلك مثل ثرواتها النفطية وتتميز بوفرة اليد العاملة العادية والماهرة، وفي الوقت ذاته، فإن الدول غير النفطية تحتاج إلى استثمارات من أجل مشروعاتها التنموية، في الوقت ذاته الذي تفيض فيه العوائد النفطية عن الطاقة الاستيعابية لاقتصادات الدول النفطية، مما يجعلها تلجأ إلى استثمار أموال النفط في خارج الوطن العربي، ويعرضها ذلك لمخاطر عديدة.

لقد عجزت التدفقات النفطية عن توفير أساس لإقامة تكامل اقتصادي، وإحداث تشابك اقتصادي على المستويين القطري والقومي، مما يطرح هذه المسألة بمزيد من الجدية على بساط البحث. وقد تعرض لهذه المسألة العديد من المفكرين الاقتصاديين العرب، وخلصوا إلى أهمية استعادة الأموال العربية من الخارج واستثمارها في الوطن العربي، مما يعزز التنمية القومية، ويقوي التوجه نحو التكامل الاقتصادي العربي.

وإذ تسعى الدول الصناعية المتقدمة إلى إعاقة تنفيذ خطوات جدية نحو

التكامل الاقتصادي العربي، فإنها تطرح مشاريع تكتلات إقليمية بديلة، كالشرق أوسطية التي تطرحها الولايات المتحدة، والمتوسطية التي يطرحها الاتحاد الأوروبي، مستهدفة في ذلك استبعاد الصفة العربية عن المنطقة بهدف دمج إسرائيل في نسيجها من جهة، واستمرار سيطرتها ونفوذها على الوطن العربي وثرواتها الطبيعية، وخاصة النفط من جهة ثانية. وقد تصدى العديد من المفكرين العرب لهذه المسألة، شارحين أبعادها السياسية والاقتصادية، وأثرها في مستقبل الوطن العربي.

ويرفض د. محمد الأطرش مشروع الشراكة المتوسطية، مع تركيزه على أهمية التوحد الاقتصادي العربي، ويقول في هذا الصدد[٦٤]: «إن اعتبارات الهوية العربية والانتماء القومي ودعم الأمن القومي العربي، تسبق الاعتبارات الاقتصادية البحتة، مع الاعتراف بأهمية هذه الأخيرة، ويتعين دعم عملية التوحد الاقتصادي بين الأقطار العربية، أو بين بعضها كمرحلة انتقالية، لأنها تتألف من أمة واحدة، ولأن عملية التوحد الاقتصادي ستعزز الأمن الاقتصادي العربي الذي شكل عنصراً أساسياً من عناصر الأمن القومي العربي».

أما المنافع الاقتصادية لعملية التوحد الاقتصادي العربي، وخاصة في مراحلها المتطورة، فيراها د. الأطرش في أنها:

ـ تؤدي إلى توسيع حجم السوق، وتالياً إمكانية الإنتاج على نطاق واسع، وتزيد من المنافسة والإنتاجية وتدعم التنمية العربية.

ـ تخفف من درجة التبعية الاقتصادية للخارج.

ـ تدعم المركز التفاوضي العربي تجاه منظمة التجارة العالمية.

ويرى د. سعيد النجار[٦٥] أن هناك تعارضاً أساسياً بين التكامل الاقتصادي العربي، واتفاقات الشراكة العربية ـ الأوروبية، والسبب كما يراه هو:

ـ تمييز الشراكة الأوروبية ضد السلعة العربية لمصلحة السلعة الأوروبية.

---

(٦٤) محمد الأطرش، «حول التوحد الاقتصادي العربي والشراكة الأوروبية المتوسطية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٧٢ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١)، وقد أعيد نشرها في: **ندوة عمل حول الشراكة العربية الأوروبية (تجارب قطرية)** (دمشق: الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية؛ جمعية العلوم الاقتصادية؛ غرفة تجارة دمشق، ٢٠٠١)، ص ٢٢٠.

(٦٥) سعيد النجار، «اتفاقات الشراكة العربية ـ الأوروبية قليلة المنافع باهظة الكلفة،» في: **ندوة عمل حول الشراكة العربية الأوروبية (تجارب قطرية)**، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٥.

ـ توصد الباب أمام درجات أعلى من التكامل الاقتصادي العربي.

ـ تعطي الأولوية للتجارة مع تركيا وإسرائيل من دون التجارة مع دول عربية أخرى ليست عضواً في منظمة التجارة الحرة مع أوروبا.

ـ تمارس قوة هائلة لربط الاقتصاد العربي بعجلة الاقتصاد الأوروبي على حساب التجارة في ما بين الدول العربية.

ويرى الكاتب[٦٦] ـ بعد أن يستعرض العلاقات التاريخية الأوروبية ـ العربية، ويشرح جوانب مشروع الشراكة الأوروبية المتوسطية، والموقف الأوروبي من الوحدة العربية والصراع العربي ـ الصهيوني ـ أن هناك عدم تكافؤ ما بين أوروبا والبلدان العربية (وبلد عربي كسورية)، ويظهر أن هناك معارضة للشراكة من حيث إنها جاءت لتقطع الطريق أمام التكامل الاقتصادي العربي والوحدة العربية، ويوضح مخاطرها الاقتصادية في النقاط التالية:

(١) إن إقامة منطقة تجارة حرة بين كتلة أوروبية ضخمة وموحدة ومتقدمة جداً، وبين أقطار عربية متوسطية صغيرة ومتفرقة وأقل تقدماً بكثير، سيؤدي إلى تكريس تخلف هذه الأخيرة.

(٢) سيكون أثر منطقة التجارة الحرة في الصناعة العربية التحويلية القائمة، إما القضاء على أغلبها أو التأثير سلباً فيها.

(٣) والأثر الأخطر لهذه المنطقة يتمثل في الحيلولة في المستقبل دون تطوير صناعات تحويلية عربية غير قائمة حالياً، أو قائمة على نطاق محدود.

(٤) ستؤدي منطقة التجارة الحرة، في إطار الشراكة الأوروبية، إلى استفحال البطالة في الأقطار العربية المتوسطية.

ويقول أخيراً بأننا أحوج ما نكون إلى مشاريع تنبع من داخل الوطن العربي، لصالحه وصالح اقتصاداته، وصالح مستقبله ومستقبل أجياله، فالمشاريع المستوردة لن تكون لصالحنا على الإطلاق، وعلى العرب رفض الالتحاق بتكتلات كبرى، سواء في إطار الشرق أوسطية أو المتوسطية، ذلك أن هذا الالتحاق يزيد من

---

(٦٦) منير الحمش، «الشروط الموضوعية لقيام شراكة اقتصادية سورية ـ أوروبية حقيقية،» في: **أوراق في الاقتصاد السياسي للأزمة الاقتصادية الراهنة** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩).

تركز الأنشطة الاقتصادية في الدول الأكثر تقدماً، ويزيد من حدة الفوارق ما بين المناطق الأكثر والأقل تقدماً.

ولم يكتف المفكرون العرب بطرح أفكارهم عبر الدراسات والبحوث والندوات والمؤتمرات، بل أسهموا مباشرة في إعداد المشاريع العملية لوضع مسيرة التكامل الاقتصادي العربي على الطريق السليم. وبرز ذلك من خلال الإسهامات المتميزة للنخب الفكرية الاقتصادية في الإعداد للوثائق التي عرضت على القمة العربية الحادية عشر (عام ١٩٨٠ ـ عمان)، وكان أبرز هذه الوثائق التي أقرت، ولكن لم تجد طريقها إلى التنفيذ: استراتيجية العمل العربي المشترك، ومشاريع عقد التنمية العربية.

وكان من أبرز ما قدم بهذا الشأن المشروع الذي قدمه المفكر العربي الكبير د. محمد محمود الإمام[٦٧] بعنوان «نحو مشروع لتطوير التكامل العربي»، مستمداً من خلاصة التجارب الإقليمية المختلفة بما فيها التجربة العربية.

يتضمن المشروع المباحث التالية:

ـ المنطلقات، وتأخذ بالاعتبار خصائص التجربة العربية، وما آلت إليه والدروس المستفادة.

ـ المعالم الأساسية للمشروع التكاملي العربي.

يقوم المشروع على أساس منهج للتكامل الإقليمي العربي يأخذ بالاعتبار المنطلقات السابقة، وقضية التوفيق بين متطلباتها والواقع الحالي.

هذا وقد عقد في مطلع عام ٢٠٠٩ مؤتمر القمة الاقتصادية العربية، حيث نوقشت في هذه القمة مجموعة من الدراسات والبحوث التي قدمت إلى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، إلى جانب ما أعدته الإدارات المختصة في الجامعة ولدى الحكومات وغرف التجارة والصناعة العربية وجمعيات رجال الأعمال. ولكن يظل الشرط الأساسي لقيام تكامل اقتصادي عربي قوي ومتين هو ما التقت حوله آراء المفكرين العرب التي نختصرها في الآتي:

(١) **فك ارتباط كل دولة عربية** بمفردها مع التكتلات الاقتصادية والدول

---

(٦٧) محمد محمود الإمام، «نحو مشروع لتطوير التكامل العربي،» في: الإمام، **تجارب التكامل العالمية ومغزاها للتكامل العربي**، ص ٦٥٣.

الأجنبية والاقتصاد العالمي، وجعل العلاقة تمر عبر تكتل عربي اقتصادي، مما يدعم القدرة التفاوضية العربية تجاه العالم الخارجي، وتفضيل المصالح الوطنية والقومية على مصالح الخارج.

(٢) **حشد الموارد العربية (الطبيعية والبشرية)** وتوجيهها لخدمة أغراض التنمية التكاملية بالاعتماد الجماعي على النفس وبهدف القضاء على جميع مظاهر التخلف.

(٣) الاهتمام بالتعليم والبحث العلمي والعمل الدؤوب من أجل تضييق الفجوة التكنولوجية مع العالم المتقدم، وإعطاء الأولوية لبناء القدرات البشرية.

(٤) ربط الأمن الاقتصادي بالأمن القومي، وجعل الأمن الغذائي محور قيام الأمن الاقتصادي.

(٥) ضمان توسيع قاعدة المشاركة الشعبية في مختلف مراحل التكامل الاقتصادي والتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

(٦) إقامة علاقات اقتصادية سياسية مع العالم الخارجي على أساس من التكافؤ والمساواة والندية.

وفي ظل التطورات الحاصلة على صعيد الاقتصاد العالمي، وعلى صعيد إقامة التكتلات الاقتصادية الإقليمية الجديدة، فإن موقع البلدان العربية سيظل ضعيفاً وتابعاً ما لم تتحقق الإرادة السياسية للأنظمة العربية في التقاء جاد لوضع مسيرة العمل الاقتصادي العربي المشترك على طريق التكامل الاقتصادي والاعتماد المتبادل والتنمية بالاعتماد الجماعي على النفس.

خاتمة

رسم الاقتصادي الكبير جوزيف شومبيتر، الحدود بين أنواع الفكر الاقتصادي كما يلي:

١ ـ **النظرية الاقتصادية**: وسماها التحليل الاقتصادي التي تصوغ قوانين عامة حاكمة للعلاقات الاقتصادية، متتبعة خطى العلوم الطبيعية حتى مرحلة التعبير الرياضي.

٢ ـ **السياسة الاقتصادية**: هي الإجراءات التطبيقية المستوحاة من أفكار غالبة في وقتها، ومعبرة عن مصالح معيّنة.

٣ ـ **المذهب الاقتصادي**: وهو يحمل محتوى أيديولوجي يتضمن دائماً عنصر التبشير والتحبيذ.

وهذا يعني أن الدراسات الاقتصادية العربية في إطار الفكر الاقتصادي العربي تضم مروحة عريضة تتسع للنظريات والسياسات والمذاهب الاقتصادية، مما يجعل من الصعب البحث في ذلك كله، في مثل هذه العجالة، وفي إطار الحجم المحدد. لكن ما دفعني إلى خوض هذه المحاولة (التمرين) هو جدة الموضوع وجديته، فضلاً على كونه نوعاً من العصف الفكري الذي طالما طمحت إلى ممارسته تعميقاً للمعرفة وللفكر الاقتصادي العربي، خاصة في هذا الوقت بالذات الذي تعصف فيه الأزمات المتوالية بالاقتصاد العالمي، حيث يمر النظام الرأسمالي بمحنة حقيقية، في الوقت ذاته الذي يعاني فيه الفكر الاقتصادي، سواء على المستوى العالمي أو على المستوى العربي، أزمة عميقة جعلته غير قادر على التنبؤ بالأزمات، أو وضع الحلول لمعالجتها جذرياً، حيث ترك الأمر للمعالجات الحكومية والمؤسسات المالية الدولية، القاصرة عن إدراك الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العميقة لهذه الأزمات، رغم وجود بعض المحاولات الجادة في الأوساط الأكاديمية وأوساط بعض المفكرين الاقتصاديين على المستويين العالمي والإقليمي.

وأمام تشعّب الموضوع، وتعدد محاوره، وامتداد أفقه الزمني، ومن خلال التطورات والتغيرات التي طرأت عليه، على المستوى العالمي والإقليمي العربي، حددت لنفسي إطاراً للبحث وأفقاً زمنياً للدراسة.

أما إطار البحث، فقد حددته بأربعة محاور، ألقيت في الأول، نظرة سريعة على تطور علم الاقتصاد، توصلاً إلى الحديث عن الفكر الاقتصادي العربي ومصادره واتجاهاته ومحدداته، ثم تناولت بعجالة مسألة المعرفي والأيديولوجي ومفاهيمها. ثم حاولت بيان موقف الدراسات الاقتصادية العربية من كل من قضايا التنمية والتخلف والتبعية والعولمة والاندماج بالاقتصاد العالمي والتكامل الاقتصادي العربي والوحدة العربية.

وأما عن الإطار الزمني للبحث، فقد حددت له المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية، فهي الأغنى فكرياً ودراسياً من المراحل السابقة.

وإذا كان من الصعب فصل المعرفي عن الأيديولوجي في الاقتصاد، كما من الصعب تناول الاقتصاد بمعزل عن السياسة، فإن مما لا شك فيه أن هناك

العديد من الأدوات والآليات المعرفية التي تم تطويرها لتستخدم في التخطيط الاقتصادي، وفي فروع الإنتاج والتوزيع والإحصاء والمصارف وشركات التأمين، في حين يطغى الجانب السياسي والأيديولوجي في الفكر الاقتصادي، وفي تناول قضايا التنمية والتبعية ووضع برامج الإصلاح الاقتصادي، والعلاقات الاقتصادية الدولية، والنظام الاقتصادي العالمي.

ومما لا شك فيه أن هذا البحث لم يستطع أن يتناول جميع القضايا المرتبطة بالفكر الاقتصادي والنظرية الاقتصادية والسياسات الاقتصادية، فالتطرق إلى ذلك كله يحتاج إلى المزيد من الوقت، والمزيد من الاتساع بالحجم، مما يفوق الحيّز المفترض من قبل إدارة الندوة.

ولم أستطع من خلال بحثي تلمّس معالم فكر اقتصادي عربي خاص وواضح المعالم، ولا دراسات اقتصادية عربية غير منحازة، ولكنني وجدت أفكاراً اقتصادية متعددة المشارب والمصادر، بدأت تتكون منذ التحرك الشعبي نحو خيار الانعتاق من الحكم العثماني، ثم من الاستعمار الأوروبي، تحت تأثير الاحتكاك بالغرب، والتأثير البارز لعصر النهضة الأوروبية، مع ارتباط ذلك كله بقضايا التحرر والنهضة والتخلص من الاستعمار، إلى أن تم حصول البلدان العربية (تباعاً) على استقلالها السياسي، فكان ارتباط الأفكار الاقتصادية بقضايا تحقيق الاستقلال الاقتصادي والتنمية، وفك الارتباط والتبعية للغرب، وتحقيق التكامل الاقتصادي العربي والوحدة العربية، فظهرت كتابات اقتصادية مميزة في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، إلا أن ظروفاً داخلية وخارجية عامة، فضلاً على الشروط الذاتية في المحيط الاقتصادي العربي ولدى الاقتصاديين العرب، حالت جميعها دون تطوير الأفكار الاقتصادية العربية، والإمساك بمفاتيح العلم الاقتصادي، وبلورة فكر اقتصادي عربي مميز.

ويمكن القول إن هناك عوامل حالت، إلى جانب عوامل أخرى، دون تبلور وتطور الفكر الاقتصادي العربي ابتداء من مرحلة الثمانينيات من القرن الماضي، في مقابل تطور الفكر الاقتصادي الليبرالي الجديد، وجمود أو تراجع الفكر الاشتراكي. وهذه العوامل هي:

١ ـ **تصاعد التيار الاقتصادي الكلاسيكي الجديد، في مقابل تراجع الكينزية والتدخلية في الاقتصاد،** ابتداء من ما يمكن دعوته المرحلة الريغانية ـ الثاتشرية، وما إن انتهى عقد الثمانينيات حتى انهار الاتحاد السوفياتي، وفشلت تجربته

الاشتراكية، وما تلا ذلك من تداعيات وأحداث، جعلت العديد من المفكرين (العالميين) والدوائر الرسمية للرأسمالية ومؤسساتها، يعتبرون ذلك بمثابة انتصار للرأسمالية، ويعلنون عن نهاية التاريخ.

أمام هذه التطورات، وقف الليبراليون الاقتصاديون العرب، موقف المنتصر، والشماتة من الاشتراكيين والتقدميين العرب، في حين توزع هؤلاء ما بين المحبط والمرتد والمكابر. وكان من بينهم قلة اتجهوا إلى دراسات نقدية متزنة، وحاولوا تقديم أطروحات نقدية مع العمل على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الفكر الاقتصادي الاشتراكي واليساري التقدمي بوجه عام.

وفي هذه الظروف نشطت المؤسسات الدولية، ومؤسسات الاتحاد الأوروبي، ومراكز الدراسات الغربية والأمريكية، وأوساط الدوائر الرأسمالية، ورجال الأعمال؛ نشطت جميع هذه الجهات بالدعوة إلى اقتصاد السوق وحرية التجارة والانفتاح والخصخصة، وما إلى ذلك من برامج الإصلاح الاقتصادي في إطار «توافق واشنطن»، وعملت هذه الجهات على تنشيط البحث وإعداد الدراسات حول الواقع الاقتصادي في بلدان العالم الثالث، ومنها البلدان العربية، بهدف الخروج من هذه الدراسات بتقديم الحلول الجاهزة للتحول إلى اقتصاد السوق، كخيار وحيد، مروّجين على أنه لا يوجد بديل (There is no Alternative (TINA))، حيث تمحور حول هذا الشعار حزمة كاملة من السياسات الاقتصادية التي تجمعها أيديولوجية السوق وعبادته، وفي مقدمتها:

- رفع الرقابة على العمليات المالية.
- فتح الأسواق.
- الخصخصة.
- تخفيض الضرائب على الأغنياء.
- رفع الضرائب على الاستهلاك.

وباختصار، جرى انسحاب الدولة من الشأن الاقتصادي (والاجتماعي)، وتركت الأسواق للمبادرات الفردية، وتم تشجيع قوى السوق لتعمل بكل حرية، وتمت محاباة الأغنياء على حساب الفقراء.

وفي إطار الترويج لهذا البرنامج، بدأت بعثات المؤسسات الدولية والاتحاد

الأوروبي والمراكز العلمية، بالتوافد إلى البلدان العربية، وتقديم الدراسات والاستشارات من أجل تحقيق عملية التحول، مستخدمة في ذلك بعض الاقتصاديين العرب، ومن بلدان العالم الثالث، لتقديم الدراسات والبحوث الاقتصادية والمقترحات، مستغلة ضعف الإمكانات المادية لدى هؤلاء، بحيث يتم تحويلهم إلى دعاة ومروّجين للفكر الاقتصادي الليبرالي الجديد، والدعوة إلى الالتحاق بالاقتصاد العالمي والتسليم بالقدرات (القدرية) للعولمة، مما صرف جهود الاقتصاديين العرب عن الدراسات الاقتصادية النقدية المستمرة، عدا قلة منهم ممن استمر في نهجه النقدي، وفي محاولة لتفنيد طروحات الليبرالية الاقتصادية الجديدة، وشق الطريق الوعرة لنهوض وبلورة فكر اقتصادي عربي ناقد ومستقل، ونابع من الاحتياجات الفعلية للتطوير والتنمية.

وكان التركيز في البداية على إطلاق شعار آخر مقابل شعار «لا يوجد بديل»، وهو شعار: «يوجد آلاف البدائل» (There are Thousands of Alternatives) (TATA).

ثم تتالت كتابات بعض الاقتصاديين العرب الجادين، من أمثال إسماعيل صبري عبد الله، وإبراهيم سعد الدين، ورمزي زكي، دون أن ننسى الكتابات المميزة لجودة عبد الخالق، وإبراهيم العيسوي، ومحمد محمود الإمام، وسمير أمين، وحكيم بن حمودة، وغيرهم.

٢ ـ حصل تقدم كبير في مجال الدراسات الاقتصادية في العالم المتقدم، وفي الدول النامية الصاعدة، عن طريق الاستعمال المنظم للمعطيات الاقتصادية مقرونة بنماذج اقتصادية وإحصائية ونظرية.

وساعد ظهور الحاسب الإلكتروني على جعل عملية معايرة الأنظمة الكبيرة لنماذج اقتصاد قياسي تجري بشكل يومي تقريباً، حيث استخدمت هذه الأنظمة في تحليل السلوك الديناميكي ورسم السياسات والتوقعات. وكان هناك اهتمام شديد بنظرية النمو والتخطيط التنموي في مرحلة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي في عدد من البلدان النامية، وفي الوطن العربي (خاصة في مصر وسورية وتونس)، حيث تم استخدام نماذج للتخطيط التطبيقي تتضمن مجموعة واسعة من التفاصيل والمواصفات تلائم تجارب تلك البلدان، لكن النماذج المستخدمة كانت بدائية وبسيطة جداً، ولم يتسع الوقت لتطويرها، إذ جاءت المرحلة التالية التي اتسمت بزخم الليبرالية الاقتصادية الجديدة، ليتراجع فيها

الاهتمام بالتخطيط، ولتضعف توجهات التنمية لحساب البرامج الجاهزة المقدمة من المؤسسات الدولية (صندوق النقد الدولي والبنك الدولي)، مما حال دون تطوير الجهد العلمي الوطني والقومي التنموي في إطار فكر اقتصادي عربي عصري ومتطور.

٣ ـ رافق ذلك ضعف المناهج التدريسية في المعاهد والكليات والجامعات العربية الاقتصادية. ويقدر بعض الباحثين الاقتصاديين العرب أن مشكلة التدريس الجامعي في مجال علم الاقتصاد في المنطقة العربية كانت متأخرة من ١٠ إلى ٢٠ عاماً عمّا هي عليه في الدول المتقدمة. ويميل أغلب الدراسات الاقتصادية العربية إلى التنظير والبعد عن الدراسات المتخصصة، وهي قليلة في مجال معالجة مشكلات التنمية والتخطيط، كما أنها محدودة في مجال الاقتصاد الريعي واقتصادات المصادر الطبيعية والبشرية والأطر المؤسساتية. وقد حولت أغلب أقسام الاقتصاد السياسي إلى أقسام لإدارة الأعمال والمحاسبة والإحصاء، للتوافق مع ما يتطلبه سوق العمل الذي أصبح يعمل في إطار التحول نحو اقتصاد السوق.

وربما من المفيد الإشارة إلى أن الأنظمة السياسية والاقتصادية في البلدان العربية لا تشجع التوجهات البحثية والعمل البحثي الوطني والقومي ليستفيد منه المجتمع والاقتصاد، إلا إذا كانت تدعم وجهات نظرها الموالية لاقتصاد السوق، في حين إن الدراسات والبحوث الصادرة عن المؤسسات الدولية والخبراء الأجانب تلقى الترحيب والآذان الصاغية، مما يجعل الطريق الممكن لبعض الكفاءات الاقتصادية للتقدم الذاتي هو طريق اللجوء إلى المؤسسات الدولية، أو العمل من خلال الخبراء الأجانب، مما يضعف التوجهات الاقتصادية التنموية الاستقلالية، ويربط توجهات البحث العلمي الاقتصادي بتوجهات المؤسسات الدولية والخبراء الأجانب، في ما عدا استثناءات محددة.

- **مستقبل الفكر الاقتصادي العربي**

في ظل هذه الظروف، ومع التطورات الحاصلة على الصعيد العالمي والإقليمي، ومن خلال تداعيات الأزمات الاقتصادية والمالية للنظام الرأسمالي العالمي، تطرح على نحو جاد في الأوساط الأكاديمية ومراكز البحوث العالمية، مسألة مستقبل النظام الرأسمالي الذي يمر بمرحلة دقيقة، ويعاني مأزقاً حقيقياً. ومن الواضح أن المسألة في الدول الصناعية المتقدمة تأخذ أبعاداً نظرية وعملية، وتضع مستقبل الرأسمالية والنظام الرأسمالي (نظام اقتصاد السوق) على المحكّ.

لكن المسألة في بلدان الجنوب، والبلدان العربية من بينها، تأخذ منحىً آخر. ويدور الحوار والنقاش في هذه البلدان عموماً حول التنمية بعد الإخفاقات التي شهدتها السياسات الليبرالية الاقتصادية الجديدة، والوصفات الجاهزة المقدمة من المؤسسات الدولية، التي تم تبنيها في العقدين الماضيين.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن بلدان الجنوب دخلت في تجارب تنموية مختلفة، حيث استمر اقتصاد بلدان شرق آسيا بالتوسع، كما تتواصل المعدلات العالمية للنمو في الصين، بينما تتسع مساحات الفقر والمجاعة وسوء التغذية في بلدان أخرى، وخاصة أفريقيا ومنطقة الكاريبي.

أما في البلدان العربية التي انجرفت في عملية التحول نحو اقتصاد السوق، وانخرطت في الاقتصاد العالمي، والتحقت بالعولمة إلى هذا الحد أو ذاك، فإن المسافة فيها ما تزال واسعة بين الخطاب الاقتصادي التنموي والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على الأرض. ففي حين تتزايد المعارف العلمية والتكنولوجية، فإن الجانب الاجتماعي يهمل من جانب السلطات، ولا يلقى الاهتمام الكافي من قبل الباحثين والدارسين الاقتصاديين والاجتماعيين.

إن الخطاب الاقتصادي الذي يروّج له وترعاه السلطات والأنظمة والمؤسسات الدولية، يتحدث عن السوق والتنمية والعمالة، وحتى عن العدالة في التوزيع، وكأن هذه العناصر تتعايش في ما بينها في عالم لا يعرف المصالح الطبقية المتباينة، ولا العلاقات الاجتماعية غير العادلة، الناجمة عن تعميق وتوسيع عمل آليات السوق التي يعيد النظام الاقتصادي (الحر) إنتاجها.

لهذا، فإن البعض من الاقتصاديين (العالم ـ ثالثيين)، وبينهم بعض الاقتصاديين العرب، يخلص إلى أن طبيعة نمط العلاقات الاجتماعية، التي هي ثمرة منطق التراكم الرأسمالي وضمان تحققه في آن معاً، هي في مركز مستقبل التنمية في دول الجنوب. ويعتبرون أن النضال الاجتماعي وحده هو الطريق الذي سيقود إلى التغيير. إن النتائج المباشرة وغير المباشرة، للسياسات الليبرالية الاقتصادية الجديدة، تهدد السلم الاجتماعي بما تؤدي إليه من اتساع الفجوة في الدخول، وعدم عدالتها، واتساع دائرة الفقر، الأمر الذي يتطلب إحياء تحالفات اجتماعية جديدة، من شأنها نزع الشرعية عن العلاقات الاجتماعية التي يولدها اقتصاد السوق.

من هنا تأتي أهمية دور الفكر الاقتصادي العربي، والدراسات الاقتصادية

العربية، في التصدي للتحدي، الذي يبرز الآن، بوضوح أكبر، لمسألة التنمية، والنظر في الخيارات البديلة للنظام الاقتصادي الليبرالي الجديد. وإذا كان بعض الاقتصاديين في الغرب قد طرح الطريق الثالث، فإن د. محمد محمود الإمام، طرح ما دعاه «الطريق الرابع» الذي تبناه الكاتب في كتابه **تصحيح مسار التنمية**[٦٨].

ومن واقع النظام الرأسمالي القائم في المراكز الرأسمالية، وكذلك من خلال التطبيقات لبرامج الليبرالية الاقتصادية الجديدة في بعض دول الجنوب (ومنها الدول العربية)، يُطرح على الصعيد الفكري في مواجهة تداعيات هذا النظام تياران:

أ ـ التيار الأول: عبر عنه الكينزيون الجدد، ويقوم منطقهم على قبول منطق السوق كمحرك للاقتصاد، شرط ضبطه والحد من تأثيراته السلبية. وإذ يقبل هذا التيار بمنطق الرأسمالية، فإنه يرفض ممارستها المتوحشة. وهنا تسترجع المرحلة الذهبية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية التي حققت النمو والازدهار في أوروبا الغربية، حيث استندت السياسات الاقتصادية والاجتماعية في هذه المرحلة إلى التحالف الاجتماعي الذي قام في ضوء التسوية التاريخية بين رأس المال والعمل والدولة، وأدت إلى قيام دولة الرفاه أو الدولة الراعية، واستندت نظرياً إلى تطبيق الكينزية على المستوى العالمي، بضبط النظام الاقتصادي العالمي من خلال وضع شروط المنافسة، والحد من تدبير البيئة، وتخفيض مظاهر الظلم الاجتماعي.

ب ـ التيار الثاني: وهو ما يمكن دعوته بتيار «ما بعد الرأسمالية». ويدعو هذا التيار إلى تنظيم الاقتصاد على أسس مختلفة عن الأسس الرأسمالية، وبعيداً عن منطق السوق الذي يمثل، في نظر أنصار هذا التيار، علاقة اجتماعية في الأساس، تولد بصورة دائمة الاستقطاب ومظاهر اللامساواة.

ورغم اعتراف أنصار هذا التيار بأن الانتقال إلى ما بعد الرأسمالية سيمر بمراحل طويلة ومعقدة، إلا أنهم يهدفون في نهاية المطاف إلى نزع الشرعية الأخلاقية عن الرأسمالية، بوصفها نظاماً عاجزاً عن تحقيق الرفاه المادي والمعنوي لمجموع الناس.

وإذا كنا قد عرضنا لخيار «التنمية المستقلة»، فإن ما يحتاجه الفكر

---

(٦٨) منير الحمش، **تصحيح مسار التنمية في عالم متغير: أبعد من الطريق الثالث** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤).

الاقتصادي في هذه المرحلة، هو تعميق الدراسة والبحث في هذا الخيار، واستخدام آليات الاقتصاد المعاصر في إجراء دراسات بحثية تؤكد سلامة التوجه نحو تعزيز الفكر التنموي المستقل، وصلاحية هذا التوجه للنهوض بالمجتمعات والاقتصادات العربية.

والفكر الاقتصادي العربي، مدعو الآن، أكثر من أي وقت مضى، إلى وقفة مراجعة، وإلى تعميق البحث والدراسة باستخدام أدوات وآليات التحليل العلمي، ورسم برامج تأخذ بالاعتبار التطورات الحاصلة في الاقتصاد العالمي، والتجارب التنموية في جنوب شرق آسيا، وفي أمريكا اللاتينية. هذا فضلاً على الدراسات الميدانية والبحوث المطلوبة لسبر أغوار المجتمعات العربية والأنظمة العربية السياسية والاقتصادية، مع تركيز الجهود على البحوث الاجتماعية.

وفي الواقع، فإن القيام بمثل هذه البحوث، يحتاج إلى تمويل كافٍ بعيداً عن المؤسسات الدولية، وكذلك عن الأنظمة السياسية، بحيث تأتي مستقلة بعيدة عن أية تحيّزات. وهذا الأمر يطرح بجدية أهمية قيام مراكز بحث عربية تُعنى بمثل هذه الدراسات والبحوث الميدانية ـ النظرية ـ التطبيقية. ولعل مركز دراسات الوحدة العربية، الذي قدم الكثير في ميدان الفكر العربي النهضوي، والفكر الاقتصادي، يدرس إمكانية القيام بهذه المهمة.

تعقيــب (١)

محمد عبد الشفيع عيسى [*]

أولاً: أضواء على جدلية «المعرفي» و«الأيديولوجي» في الفكر الاقتصادي، عالمياً وعربياً

في محاولتنا للتعقيب على الورقة القيّمة المقدمة من د. منير الحمش، حول «المعرفي والأيديولوجي في الدراسات الاقتصادية العربية»، آثرنا أن نضع بعض الأفكار المكملة لما ورد في البحث محل التعليق، عبر لمحات موجزة جداً، في مضمار التبصر في العلاقة بين العنصريْن الأيديولوجي والمعرفي في الفكر الاقتصادي على الصعيد العالمي عموماً، والعربي خصوصاً.

ولعله يمكن لنا الاستفادة في مقام مقاربة الإشكالية العامة للبحث، بما ذكره المفكر العربي د. محمد عابد الجابري؛ فقد أراد بالأيديولوجي مضمون الخطاب، وبالمعرفي آلية إنتاج الخطاب. وقال، مثلاً، في هذا المعنى[1]: «يمكن أن نفصل بين الأيديولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر. فالأيديولوجيا هي هذه البدائل الحالمة التي يقدمها هذا المفكر أو ذاك من داخل هذا النموذج أو ذاك... أما الجانب المعرفي فيخص طريقته في جعل هذه البدائل الأيديولوجية تعبر عن، أو تعكس، الواقع والتعامل معه تعاملاً علمياً».

وسوف نوسع مجال التفكير في العلاقة بين الأيديولوجيا والعلم، ليشمل الفكر

(*) أستاذ باحث في مركز دراسات الوحدة العربية، وأستاذ في معهد التخطيط القومي، القاهرة، سابقاً.

(١) انظر: حوار أحمد المديني مع محمد عابد الجابري، «النقد الإبستمولوجي والاستقلال التاريخي،» **الطليعة العربية** (باريس) (٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣).

العالمي أو الإنساني إجمالاً، وليس الفكر العربي فقط. وسوف نأخذ ما قاله د. الجابري كتحديد إجرائي، لغرض إعداد هذه الورقة التعقيبية الموجزة، بغرض الإشارة إلى الشقة القائمة، في أحوال بعينها، بين بعض التقريرات الفكرية، المبنية على تفضيلات أو «تحيزات قيمية» بعينها، والقواعد العلمية المنضبطة لإنتاج الخطاب.

ثانياً: الأيديولوجيا والدراسة الاقتصادية: من الاقتصاد السياسي إلى علم الاقتصاد

بحسب المفكر الاقتصادي الماركسي الكبير أوسكار لانغ[٢]، فإن كلاً من الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والاقتصاد السياسي الماركسي اعتمد على بحث «علاقات الإنتاج»، كأساس للدراسة الاقتصادية. وكان هذا تعبيراً عن الحقائق التي تكشفت في مرحلة نشأة الرأسمالية كنظام اقتصادي اجتماعي جديد، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر، له وظيفة ايجابية في التاريخ البشري، وذلك على أنقاض الإقطاع الأوروبي.

ولكن مع تبلور الرأسمالية كنظام قائم على الاحتكارات والهيمنة الامبريالية (اعتباراً من الربع الأخير للقرن التاسع عشر بصفة خاصة)، عمل أنصار النظام على «إخفاء أو «تقنيع» حقيقة الواقع، عن طريق محاولة نزع الصبغة الاجتماعية والسياسية عن علم الاقتصاد، عبر تحويل الميدان الأساسي للدراسة الاقتصادية من حيز «عملية الإنتاج» ـ كعملية قائمة في قلب الصلة المعقدة بين الطبقات الاجتماعية في غمار «علاقات الإنتاج» ـ إلى حيز «عملية التبادل» كعملية قائمة في غمار العلاقة بين الناس و«الأشياء» محل المبادلة السوقية، أو في صلب العلاقة ـ بعد ذلك ـ بين الناس وبعضهم البعض، ولكن كمجرد مستهلكين، لا منتجين.

ولقد قام «الاقتصاد التقليدي المحدَث» أو «النيوكلاسيكي» منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الكساد العالمي الكبير (١٩٢٩ ـ ١٩٣٣) بهذه المهمة (خير قيام)، حيث تكفّل بالرسالة الأيديولوجية الكبرى، لتغطية العمليات الاقتصادية

---

(٢) انظر: أوسكار لانج: **الاقتصاد السياسي**، ترجمه عن البولندية ا. هـ. ووكر؛ ترجمه عن الإنكليزية راشد البراوي؛ راجع الترجمة وقدم لها إسماعيل صبري عبد الله (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٥٤ ـ ٣٦٤؛ فوزي منصور: **مقدمة في مبادئ علم الاقتصاد السياسي للبلدان النامية** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٤)، و**محاضرات في نظرية الثمن: عرض نقدي للمفكر الاقتصادي الرأسمالي في نظرية الثمن** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٤).

في حقل علاقات الإنتاج الطبقية، بقناع محكم، عبر التركيز العلمي على بحث علاقات التبادل السوقية وعملية الاستهلاك، في ما أسماه ماركس «الاقتصاد المتبذل». وبدءاً من فالراس، ومارشال، وجيفونز، وكارل منجر، ثم فون مايزس، تم تحويل وجهة الدراسة الاقتصادية من الدراسة العلمية للواقع، إلى «الخيال العلمي»، إذا صح هذا التعبير. ونقصد بالخيال العلمي ـ كتعبير مجازي هنا ـ ذلك البناء العلمي الضخم للبحث الاقتصادي، المستند إلى فرضيات غير واقعية (مثل: «الإنسان الاقتصادي البحت» (Homo Economicus)، و«الإنسان المنعزل» على هيئة روبنسون كروزو)، وتساندها أطر نظرية متقنة قائمة على فرضيات تجريدية معيّنة (على غرار مبدأ المنفعة وتعظيم المنفعة الكلية)، ومناهج تحليلية كاملة (أبرزها: التحليل الحدي، المطبق على كل من المنفعة والنفقة، ومن ثم على سلوك المستهلك وعلى سلوك المشروع)، وفي النهاية: تحويل الاقتصاد من علم للاقتصاد القومي أو الكلي إلى الاقتصاد الجزئي.

ثالثاً: أيديولوجيا التجديد الرأسمالي لعلم الاقتصاد

١ ـ من النيوكلاسيك إلى جون ماينارد كينز

في خضمّ أزمة الكساد الكبير، أبدع الاقتصادي البريطاني الكبير جون ماينارد كينز كتابه المبرّز **النظرية العامة في التوظف والفائدة والنقود**؛ وفي هذا الكتاب نقل محور الدراسة الاقتصادية من جانب «العرض» الذي كان ركز عليه الكلاسيك (على المستوى الكلي) والنيوكلاسيك (على المستوى الجزئي للمنشأة المنتجة والفرد المستهلك) إلى بحث آليات الطلب عبر دراسة فريدة لآليات إنتاج الدخل القومي، وتشغيل العمالة، وخلق النقود، ودورة الإنفاق الكلي.

وقد نقل كينز مناط الاهتمام الرئيسي لعلم الاقتصاد البرجوازي من التفاعلات الحرة للسوق، انطلاقاً من دوافع المشروع الخاص، إلى السياسة الاقتصادية العامة للدولة، الدولة المتدخلة: بالسياسات المالية (للتأثير في الإنفاق العام والإيرادات العامة)، والسياسات النقدية (للتأثير في السيولة)؛ والهدف هو «تحقيق التشغيل الكامل»، أو ما هو أقرب إلى التشغيل الكامل.

وبضربة ناجزة، فكراً، على يد كينز، ثم عملاً، على يد الرئيس الأمريكي ثيودور روزفلت، صاحب «السياسة الاقتصادية الجديدة» (New Deal)، انتقلت أيديولوجيا الرأسمالية من الحرية الكاملة للمشروع الخاص والسوق، في إطار

الاقتصاد «الجزئي»، إلى تدخل الدولة، على مستوى «الاقتصاد الكلي»، أو قلْ إن مذهب (= أيديولوجيا) الحرية الاقتصادية قد أخْلى عرش النظرية الاقتصادية لملك آخر متوّج هو تدخل الدولة اقتصادياً واجتماعياً لإنقاذ الرأسمالية من نفسها.

٢ ـ تقريب الشقة بين الأيديولوجيا والعلم: ثلاثية «دولة الرفاهة»، و«الاقتصادوية الاشتراكية»، و«العالم ثالثية»

خلال العقود الثلاثة للخمسينيات والستينيات والسبعينيات، بدءاً من نهاية الحرب العالمية الثانية (عام ١٩٤٥) حتى حرب تشرين الأول/أكتوبر العسكرية والنفطية (عام ١٩٧٣)، كنقطتين زمنيتين تقريبيتين، كانت الكينزية تتسيّد الفكر الاقتصادي الرأسمالي في الغرب، وفي مقابلها تسيّد «الفكر الاقتصادي» ـ أو «الاقتصادوي» ـ الاشتراكي في الشرق السوفياتي، وبمعنى معين في: الصين. وفي مقابل الغرب الرأسمالي، والشرق (الاشتراكي) نهضت مجموعة تجارب إنمائية في بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، بلدان الجنوب، تحت راية الاستقلال السياسي والاقتصادي، والحياد الايجابي، ثم عدم الانحياز، ومزيج اقتصادي ـ اجتماعي محدد، يتميز من الرأسمالية، ويتمايز من «الاشتراكية» بمعالم خاصة أسماها البعض «عالم ـ ثالثية». وكان للوطن العربي نصيب هام في ذلك، من خلال تجارب مصر الناصرية (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)، والجزائر (بن بيلا ـ بومدين: ١٩٦٣ ـ ١٩٧٨)، وسورية، والعراق، وربما غيرهما، خلال فترات مختلفة.

وكان أهم اجتهاد نظري «عالم ثالثي» على المستوى الدولي، هي «نظرية التبعية» التي صاغها أعلام كبار، وخاصة في أمريكا اللاتينية (أندريه جوندرفرانك، وأوزفالدو سونكل، ودوس سانتوس) والوطن العربي (سمير أمين).

خلال تلك الشرائح الثلاثة للخبرة العالمية ـ غرباً وشرقاً وفي الجنوب ـ أخذ «علم الاقتصاد الكئيب» (Dismal Economy)، كما كان يسمّى، يستعيد وجهه الإنساني، لتعاد صياغته على مساحات أرحب، وبألوان أكثر غنىً وتنوّعاً، وصارت الأيديولوجيا متصالحة نسبياً مع العلم، وإن تكن الشقة بينهما لم تزل قائمة ـ وواسعة أيضاً ـ حتى في معقل الدعاية الأيديولوجية العظمى للعلم، بوجه اشتراكي أو «عالم ـ ثالثي».

٣ ـ من الكينزية و«العالم ـ ثالثية» إلى «الليبرالية الجديدة»

منذ منتصف السبعينيات، تاريخ تفجر «أزمة التضخم الركودي» على مستوى

الاقتصاد الرأسمالي الدولي في الغرب الأوروبي ـ الأمريكي بالذات، ومع مطلع الثمانينيات، بزغت نجوم جديدة في سماء الفكر والعلم، لتعاود إنقاذ الأيديولوجيا بأيديولوجيا مجرِّدة مجرَّدة. وطفقت تعود الرأسمالية العالمية إلى ترياقها القديم: الحرية والسوق (أو بتعبير أدق: اللبْرَلَة (Liberalization)). وكانت الضحية هذه المرة، كما كانت في عهد الثورة الصناعية الأولى: الطبقة العاملة والفئات المتوسطة. وقاد الاقتصادي الأمريكي الكبير ميلتون فريدمان (رائد مدرسة «النقديين الجدد» أو «مدرسة شيكاغو») موجة فكرية قوية، قوامها النظر إلى التضخم ـ ومن ثم الركود ـ كناتج لأمرين أساسيين: من جانب أول، سلوك البلدان المصدرة للنفط، القائم على تكوين الفوائض النقدية وتصديرها إلى أسواق السندات والأسهم في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية؛ ومن جانب ثان الدولة (أو قل: جهاز الدولة) في الغرب ـ وأمريكا ـ التي «استسهلت» إنفاق المال على الأغراض الاجتماعية لمساعدة الفقراء ومتوسطي الحال من خلال أنظمة دعم الرعاية الصحية والغذائية، وأنظمة التأمين والضمان المتعددة، و«استسهلت» من ثم، الاستدانة، وإصدار النقود بدون غطاء؛ فتراكمت السيولة دون رصيد إنتاجي، واستفحل التضخم، ومعه الكساد.

والحل، كما قال فريدمان وأضرابه، هو العود على بدء، أي انسحاب الدولة من حلبة الاقتصاد الاجتماعي والسياسي، واستعادة الدور المفقود للمشروع الخاص وللسوق. ويتحقق ذلك من خلال تقليص برامج االرفاه الاجتماعي، من جهة أولى؛ وخصخصة المشاريع العامة، إن وجدت، من جهة ثانية؛ وإفساح المجال للقطاع الخاص الكبير للإنتاج، وللبيع والشراء في الأسواق المحلية والخارجية، بأقل قدر ممكن من القيود، من جهة ثالثة، وأخيراً: إحكام القبضة على سلوك منتجي العالم الثالث للمواد الطبيعية والطاقوية جميعاً (وخاصة بلدان منظمة «أوبك»).

وشيئاً فشيئاً تبلور مذهب «أيديولوجي» كامل، مؤسس على بعض من الفكر الاقتصادي الرأسمالي (القديم)، وسمّي بالليبرالية الجديدة (New Liberalism). وقد تبنى صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية، من الناحية العملية، مذهب «الليبرالية الجديدة»، وقدمت على أساس ذلك برامج اقتصادية للبلاد النامية، خاصة الفقيرة والمدينة منها، سمّيت «برامج التكيّف الهيكلي» (Structural Adjustment Programs) (SAPs) خلال الثمانينيات والتسعينيات، بلغ عددها في أفريقيا وحدها أكثر من ثمانين برنامجاً، وكلها قائمة على «المبادئ» نفسها: الخصخصة؛ انسحاب الدولة بقدر الإمكان من الميدان الاقتصادي والاجتماعي؛ خفض الإنفاق الاجتماعي العام؛ حرية الأسواق وجهاز الأسعار؛

تحقيق التوازن الاسمي للموازنة العامة والحساب الجاري، من باطن خفض النفقات الاجتماعية للدولة، والحد من الواردات الأساسية؛ وخفض قيم العملات الوطنية، مقابل ارتفاع سعر الصرف للعملات القوية.

وكان نصيب البلدان العربية من كل ذلك عظيماً، حيث طبقت برامج «التكيف الهيكلي» في المجموعة غير النفطية، بينما واجهت البلدان النفطية أزمة تذبذب وانخفاض أسعار النفط، طوال الثمانينيات والتسعينيات، بالدواء نفسه: خفض الإنفاق العام، ومحاولة كبح التضخم السعري ولو بالسماح بمعدل أعلى للبطالة، وإطلاق العنان للقطاع الخاص والخصخصة، ولقوى السوق وجهاز الأسعار، وانسحاب الدولة ـ جزئياً على الأقل ـ من تمويل وإدارة منظومات الحماية الاجتماعية.

تلك هي، إذن، أبرز معالم أيديولوجيا «الليبرالية الجديدة» التي سادت خلفية المسرح ومنصته الرئيسية. وإذا كان ارتفاع أسعار النفط اعتباراً من عام ٢٠٠٣ قد أنقذ البلدان النفطية من دورة الركود بدورة انتعاش، سرعان ما أثرت إيجابياً في عدد من البلدان غير النفطية، إلا أن الأزمة المالية والاقتصادية العالمية (منذ أواخر عام ٢٠٠٨) قد أطلت بوجه كالح أعاد شبح التضخم والركود للجميع. . وبفعل الأزمة، أومأت برأسها أيديولوجيا تدخل الدولة الرأسمالية.

رابعاً: «حروب أيديولوجية» على هامش علم الاقتصاد: الخطابات الضمنية والخطابات الصريحة

منذ مطلع الثمانينيات، وخاصة منذ التسعينيات من القرن المنصرم، حتى الآن، ومع انفراد «المركز الرأسمالي الدولي» بتصدّر المشهد الاقتصادي العالمي، عقب انهيار المنظومة السوفياتية، وانفراط «العالم ـ ثالثية»، شرع النظام الرأسمالي الدولي في شنّ ما يمكن أن نطلق عليه «حرباً أيديولوجية»، يتم بعضها من خلال خطاب مضمر، وبعضها الآخر بخطاب صريح.

١ ـ الخطاب الأيديولوجي المُضمر

من خلف ترسانة التحليل الاقتصادي «الليبرالي ـ الجديد»، وخاصة تلك التي دبجتها طواقم صندوق النقد العربي والبنك الدولي، وبعض فرق البحث في الجامعات الغربية والأمريكية من أصحاب النزعة الكمية المفرطة والإمبيريقية

الغالية، تكمن عدة «مسلمات أيديولوجية» ليست خالصة للعلم من وجوه عديدة، ويمكن بيان ذلك على الوجه الآتي:

أ ـ خلف الدعوة إلى «الخصخصة» يكمن افتراض ـ أيديولوجي ـ بأن القطاع الخاص أكفأ اقتصادياً، بطبيعته، من «القطاع العام». ولم يثبت أن هذا الافتراض صحيح على إطلاقه. ولا يعني ذلك أن القطاع العام يملك مقدرة «تلقائية» على تحقيق مستوى أعلى من الكفاءة، فذلك مشروط بتوفر مقومات معيّنة على مستوى المنظومة الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية.

ب ـ خلف الدعوة إلى إطلاق آلية السوق، يكمن افتراض آخر بأن جهاز الأسعار يمثل أفضل «ميكانيزم» ممكن لتشغيل النظام الاقتصادي، من أجل تخصيص الموارد وتوزيع الدخول، وذلك بالمقارنة بآلية التخطيط الاقتصادي، المركزي، أو اللامركزي، وهذه الفرضية بدورها لم تثبت صحتها علمياً، بالنظر إلى ما أوردته الدراسات الاقتصادية التجريبية من دلائل متنوعة على أن «الأسواق» معرضة لأوجه الإخفاق، وأن الأسعار من ثم قابلة للتشوّه، وأن الأسواق التنافسية غير مكتملة، وشفافية المعاملات غير متوفرة بالقدر اللازم، وذلك لأسباب متعددة، ليس أقلها شأناً: شيوع النزعة الاحتكارية، وميل الحكومات إلى التدخل في الحياة الاقتصادية، ووجود أسواق موازية عديدة إلى جانب السوق السائدة أو «الرسمية».

لا يعني ذلك أن التخطيط بطبيعته يملك مقدرة تلقائية على تحقيق أفضل صيغة ممكنة لتخصيص الموارد وتوزيع الدخول، وإنما هو أمر مشروط، كما لاحظنا بشأن المفاضلة بين الملكية الخاصة الملكية العامة.

ج ـ خلف الدعوة إلى إطلاق حرية المشاريع الخاصة، يكمن الافتراض بأحقية المشروع في تحديد، بل وتعظيم، عوائد التملك الخاصة [أرباح ـ فوائد ـ ريوع] مقابل سقوف فعلية معيّنة للأجور وعوائد عنصر العمل عموماً، في ضوء القوة النسبية لقدرات المساومة مع التجمعات والنقابات العمالية.

ومرة ثالثة، ليس هناك سند علمي يتيح للباحث في علم الاقتصاد، تقبّل الهيكل «الرأسمالي» لتوزيع الناتج، دون تحفظ. ومن واقع التجربة العربية، في البلدان النفطية وغير النفطية، سمح هذا الهيكل بنوع من إطلاق حرية الحصول على دخول التملك (الريع و«شبه الريع» وأرباح أصحاب الأعمال، وفوائد الإقراض المصرفي)، مقابل تجميد نسبي لعوائد العمل، من الأجور والمعاشات التقاعدية والعناصر غير الأجرية.

د ـ خلف المعدلات «المعلنة» للنمو الاقتصادي المرتفع خلال الفترة (٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٨) بصفة خاصة، في عدد من البلدان العربية، كما حدث في جمهورية مصر العربية، يكمن افتراض بأن مجرد ارتفاع معدلات «النمو الاقتصادي» ـ بمعنى الزيادة السنوية المطردة في النسب المئوية لنمو الناتج المحلي الإجمالي ـ كافٍ بصفة أساسية لتأكيد جدارة النظام الاقتصادي. وهذه أيضاً فرضية لم تثبت صحتها، إذ تقاس جدارة المنظومة الاقتصادية، ليس بالنمو، في حد ذاته، ولكن بـ «التنمية» بمعناها الشامل الذي يشمل: التحول الهيكلي، والحد من التفاوت في توزيع الثروة والدخل، وزيادة درجة الاعتماد على النفس للحد من التبعية الاقتصادية، بما فيه «الاعتماد الجماعي على النفس» على مستوى الوطن العربي، دون استبعاد النمو الاقتصادي، على كل حال.

هـ ـ خلف الدعوة إلى «سيادة المنتج ـ الخاص»، بمعنى أحقيته في تحديد «تشكيلة المنتجات» وطرحها في الأسواق، مع إطلاق حملات الإعلان التجاري للتسويق، يكمن تسليم بصحة افتراض لم يقرّه علم الاقتصاد بشكل نهائي، وهو مبدأ «سيادة المستهلك».

وعلى الأقل، ليست هناك مسوّغات فكرية وعملية كافية لتأكيد ذلك المبدأ، فالمستهلك ليس سيد قراراته المطلق في مجال اختيار أو تفضيل السلع والخدمات، وإنما هو يخضع، إلى حد بعيد، للأثر المسيطر لاحتكارات الإنتاج والدعاية، التي تفرض أنماطاً محددة للاستهلاك وتكنولوجيا الاستهلاك، وعادات المعاش عموماً، وتحدّ بالتالي من قدرة المستهلك على الاختيار الحر.

و ـ خلف الدعوة إلى «العولمة» تكمن، وهو افتراض مجرد بالطابع المطلق، مقولة «انكماش الزمان والمكان»، كبديل للحقيقة «العلمية» الخاصة بجوهر العولمة: «فتح» الأسواق، من خلال هدم الأسوار بين الاقتصادات الوطنية، أمام الأقوى وصاحب الرتبة الأعلى في مضمار حيازة «القدرة التنافسية» في الاقتصاد العالمي[٣].

٢ ـ الخطاب الأيديولوجي الصريح

تعرّض الفكر الاقتصادي العربي لما يمكن أن نسميه تجاوزاً بالحرب الأيديولوجية الصريحة، من طرف القلاع الكبرى للفكر الاقتصادي الرأسمالي في «المركز»، وتقوم تلكم «الحرب» على مزيج من الكشف والمواربة، من أجل «إظهار» جانب

(٣) لتفصيل أوفى حول فكرتنا هذه، انظر: محمد عبد الشفيع عيسى، **الاقتصاد السياسي للعولمة والتكنولوجيا** (بيروت: الدار العالمية للكتاب، ٢٠٠٤).

من الحقيقة و«التمويه» على جانب آخر. وجانب التمويه مشترك في جميع الحملات الأيديولوجية للفكر الاقتصادي الرأسمالي، وقوامه صرف الأنظار عن ضرورة وإمكانية التنمية الاقتصادية الاجتماعية السياسية الثقافية، للوطن العربي، وكافة البلدان والمناطق النامية والمتخلفة اقتصادياً، على قاعدة التحولات الهيكلية الجذرية باتجاه تنويع تركيبة الناتج المحلي الإجمالي، انطلاقاً من الصناعة التحويلية وقطاع الخدمات العلمية والتكنولوجية، وباتجاه التوزيع الأكثر عدالة للدخول والثروات، والاستقلالية الوطنية والقومية.

وتمثلت الحملات الأيديولوجية في أربعة «أجيال» متتابعة من منظومات الفكر الاقتصادي:

أ ـ **الجيل الأول،** طُرح خلال السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن المنصرم، وقام على فكرة إسناد تقييم الأداء الاقتصادي إلى مفهوم «الحاجات الأساسية»، كالغذاء والكساء والسكن، دون تأكيد العمق التنموي المتكامل[٤].

ب ـ **الجيل الثاني،** طرحته المنظمات الدولية العاملة في كنف النظام الرأسمالي الدولي، حيث دعا «البنك الدولي» مثلاً منذ مطلع الثمانينيات إلى مواجهة الفقر، في حين اهتم «برنامج الأمم المتحدة الإنمائي» بالتنمية البشرية، ثم الإنسانية؛ كل ذلك أيضاً، عبر التمويه على العمق التنموي المتكامل.

ج ـ **الجيل الثالث** برز منذ التسعينيات، عبر ربط الأداء الاقتصادي بكل من الديمقراطية (مجهّلة دون تحديد المهم إلا عبر آلية الاقتراع)، وحقوق الإنسان السياسية مجردة أو معزولة عن السياق المجتمعي عبر الزمن.

د ـ **الجيل الرابع** برز منذ مطلع القرن الجديد ـ بادئاً في خواتيم القرن المنصرم ـ من خلال التركيز على «الشفافية» و«قابلية المحاسبة» و«الحكم الجيد» ومكافحة الفساد»، دونما ربط جدلي بالمتطلبات المجتمعية ـ التاريخية، محلياً وإقليمياً وعالمياً، لإنجاز التنمية الشاملة، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، كتحول جوهري ونوعي، داخلياً وخارجياً، على طريق التطور الارتقائي للبلدان التي أجبرت عموماً على التخلف، في سياق عالمي معين، في زمن سبق.

---

(٤) حول الفكرة من ذلك، انظر: محمد عبد الشفيع عيسى، **قضية التصنيع في إطار النظام الاقتصادي العالمي الجديد** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١).

تعقيـــب (٢)

ألبير داغر(*)

ثمة كثير من التعسّف في إقامة تعارض بين ما نسمّيه معرفياً، وما نسميه أيديولوجياً. ومع انتشار المقاربة المؤسساتية وتغلغلها في مختلف العلوم الاجتماعية منذ عقد التسعينيات الماضي، جرى الاعتراف، أكثر من أي وقت سبق، بأهمية الطريقة التي يدرك بها الناس الأمور، كقوّة مادية لها دورها في رسم صورة الواقع وفي تغييره.

وفي التمييز بين الجهدين، المعرفي والأيديولوجي، يصار إلى النظر إلى **الأول** باعتباره معنياً باكتشاف الحقائق العلمية، في حين يُنظر إلى **الثاني** باعتباره انغلاقاً على أفكار مسبقة، والانطلاق منها إلى قراءة الواقع، وبحيث تصبح القراءة علمية ـ مزيّفة. وقد يترتب على الموقف الأيديولوجي، بمعنى النظر إلى الأمور انطلاقاً من موقف مسبق، قصور لدى صاحبه عن الإحاطة بالواقع والتعامل معه. لكن الأيديولوجيا يمكن أن تكون مصدر قوة روحية هائلة تحتاجها الشعوب والأمم للقيام بالمعجزات.

لكن الأهم من مسألة معيارية أو عدم معيارية الخطاب الاقتصادي العربي، التساؤل حول مدى التزام هذا الخطاب باهتمامات العرب، ومدى تمكنه من الوصول إلى الجمهور، ومدى إسهامه في تكوين وعي هذا الأخير، ومدى تأثيره في القرار الاقتصادي، وبالتالي تحوّله إلى قوة مادية من أجل التنمية.

(*) أستاذ العلوم الاقتصادية ورئيس قسم الاقتصاد في الجامعة اللبنانية.

أولاً: مضامين الخطاب الاقتصادي العربي

رصد د. منير الحمش في ورقته مضامين الخطاب الاقتصادي العربي لدى كوكبة من الباحثين والمفكرين الاقتصاديين العرب. وقدم في نهاية البحث لائحة لاقتصاديين لم يتسع المجال لعرض مقارباتهم. فهل أحاطت ورقة الكاتب بكامل النتاج العربي في الميدان الاقتصادي أو بمجمل هذا النتاج؟

ينطلق الكاتب من الإقرار بجدلية العلاقة بين تشكل الوعي العربي والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القائم، وأن هذا ما جعل الفكر الاقتصادي العربي معنياً بقضايا «التخلّص من واقع التجزئة والتخلّف والهيمنة الأجنبية». وهو اختار ثلاثة مداخل أو عناوين أو محاور أدرج ضمنها الإسهامات الاقتصادية العربية: التنمية؛ العلاقة مع العولمة أو الاندماج في السوق الدولية؛ التكامل الاقتصادي العربي. وبرأيي أن كل ما يُكتب أو يمكن أن يُكتب في الاقتصاد يمكن وضعه تحت عنوان التنمية.

١ ـ مسألة التنمية

تظهر «التنمية المستقلة» وتعريفها وشرحها ودراسة آلياتها كموضوع يجتمع حوله كل الباحثين. وتظهر القراءة المقدَّمة للأدبيات حول التنمية سيطرة في هذا الحقل للقائلين بمسؤولية التبعية عن التخلف العربي. ومن هؤلاء يوسف صايغ وإسماعيل صبري عبد الله ومحمد محمود الإمام وإبراهيم العيسوي وسمير أمين. وتعود لدى الجميع مسألة «الإرادة الوطنية» و«القدرة لدى سلطات الدولة على اتخاذ القرارات الخاصة بتشكيل الاقتصاد القومي» كمعيار للتمييز بين التبعية والاستقلال. وعند د. محمد عبد الشفيع عيسى أن التنمية المستقلة تكون بالاعتماد على قوى الطلب الداخلية والقومية والإقليمية، وتكون بتعبئة الفائض المحلي بدلاً من التعويل على رأس المال الخارجي، كما تكون بخلق القدرة العلمية والتكنولوجية الذاتية. وعند محمود عبد الفضيل وفؤاد مرسي عرض لآليات التبعية. وحين يطرح إبراهيم العيسوي النموذج البديل للتنمية تكون استقلالية التنمية والاعتماد على الذات دون عزلة أو قطيعة مع العالم الخارجي هي ركائز هذا البديل. وعند إبراهيم العيسوي أيضاً، لا بد من نخبة حاكمة جديدة كشرط لنجاح التنمية المستقلة. وهو يلتقي في ذلك مع إسماعيل صبري عبد الله. وحين يتعلق الأمر بمناقشة الإسهامات النظرية غير العربية، يكون المحاورون سمير أمين

وأرغيري إيمانويل وشارل بتلهايم وبول باران، وكلهم من ممثلي التيار النيو ـ ماركسي في اقتصاد التنمية.

وينفرد جلال أمين في إظهار علاقة المقاربات الاقتصادية المختلفة بالمواقف الأيديولوجية التي تقف وراءها. ويستعرض مسار «اقتصاد التنمية» كعلم، وصولاً إلى حقبة سيطرة المقاربة النيو ـ ليبرالية في حقلي النظرية والتطبيق لسياسات التنمية، مظهراً عدم حياد هذه السياسات. ويفرد الكاتب مكاناً لعرض البدائل في التنمية، الاشتراكي منها على يد سمير أمين، والإسلامي على يد محمد شوقي الفنجري وأحمد إبراهيم منصور، والاشتراكي الإسلامي على يد مصطفى السباعي.

٢ ـ الاندماج في السوق الدولية

عرض الكاتب المواقف حول هذه المسألة، ومنها كتاباته هو نفسه منذ أواخر التسعينيات. وركّز على أصحاب الرؤية النقدية للعولمة الذين رأوا فيها «واجهة لإعادة استعمار البلدان النامية». وعرض أعمال وأفكار إسماعيل صبري عبد الله وحازم ببلاوي وسمير أمين وجودة عبد الخالق ومحمد الأطرش. وعند د. عبد الخالق أنه «من الضروري مقاومة خطاب العولمة». وعند محمد الأطرش، أن العولمة تُفقِد البلدان المطبّقة لها استقلالية قرارها الاقتصادي.

٣ ـ التكامل الاقتصادي العربي

وجد الكاتب أن هذا التكامل كان هماً لدى النهضويين العرب الأوائل. واستعرض التجارب في هذا المجال، بدءاً بجامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ وما جاء بعدها من تجارب أو مشاريع تكاملية. وعرض إسهامات مركز دراسات الوحدة العربية في هذا المجال. وركّز على إسهامات اقتصاديين عرب هم يوسف صايغ ومحمد محمود الإمام وإسماعيل صبري عبد الله وإبراهيم سعد الدين ونديم البيطار. وعند الجميع أن التكامل هو شرط نجاح التنمية، وفقاً لمفهوم الاعتماد على النفس. وعند د. البيطار أن الاتحاد السياسي هو المدخل إلى التكامل الاقتصادي، وليس العكس، وهو ما تثبته التجربة التاريخية، برأيه. وعند محمد محمود الإمام أن مسألة التكامل لا تكتسب مكانتها المرجعية من الماضي، وإنما من هدف بناء المستقبل. ويختم الكاتب بالفكرة التي التقت حولها آراء المفكرين العرب، والتي تقول بجعل العلاقة مع التكتلات الاقتصادية والاقتصاد العالمي تمر عبر تكتل عربي اقتصادي.

ثانياً: النقاش النظري حول التنمية في العالم وجدواه بالنسبة إلينا

يعالج علم الاقتصاد الأمور التي تتناول حياة الناس اليومية وأمور معاشهم. ويفترض أن يتجاوب هؤلاء معه وأن يستثير لديهم ردود أفعال. كما يفترض أن يهتم به المسؤولون، طالما هم يجدون فيه ما يضيف إلى شرعيتهم وما يسهّل لهم اتخاذ القرار. هل يتجاوب الناس والمسؤولون مع الخطاب الاقتصادي؟ وإذا كان الجواب «لا»، فلماذا؟

يتناول الكاتب في الجزء الأول من بحثه مسألة المعرفة وتكوينها وشروطها على المستوى العربي. ويستند إلى «التقارير حول التنمية الإنسانية العربية» ليرسم صورة تبعث على الأسى عن واقع اكتساب المعرفة في الوطن العربي. ويظهر تردّي نوعية التعليم، وارتفاع معدلات الأميّة، وضعف العلاقة باللغات الأجنبية. ويظهر وجود معوقات أساسية أمام نمو البحث العلمي، منها ما له علاقة بأداء الجامعات، بل ثمة ما هو أخطر. يقول الكاتب إن الناس يشعرون بعدم جدوى المعرفة، وأنهم يُعاقبون على مبادراتهم في ميدان اكتساب المعرفة. وكل هذا يشي بوجود بيئة غير وديّة، بل معادية للكتابة، كل كتابة، ومنها الكتابة الاقتصادية.

لكن هل يعفي الإقرار بكل هذا أصحاب الخطاب أنفسهم من التساؤل حول جدوى خطابهم وفعاليته وقدرته على اقتحام حياة الناس ومكاتب المسؤولين؟ هل يتساءل الكتّاب العرب حول كيفية تلقي الناس عامة، والمسؤولين منهم خاصة، لكتاباتهم؟

في بداية عقد الثمانينيات أصدر هيرشمان (Hirschman) نصاً مرجعياً رائعاً ندرِّسه في مقرّر «اقتصاد التنمية» تحت عنوان «صعود وأفول اقتصاد التنمية»[1]. يستعيد هيرشمان في النص المذكور كل الأفكار والمقاربات التي حفل بها هذا العلم الجديد الذي نشأ بعد الحرب العالمية الثانية. يقول إن المنابع الفكرية المختلفة التي أتى منها المساهمون الأوائل في هذا العلم، أغنت هذا الميدان المعرفي الجديد، وأسهمت في تألقه. وهو تألق عبّر عنه اندفاع كوكبة من كبار المفكرين

(١) انظر: A.O. Hirschman, «The Rise and Decline of Development Economics,» in: Albert Otto Hirschman, *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981).

الاقتصاديين للإسهام في نقاشاته. وفي مرحلة لاحقة، ومع ظهور حقيقة أن التنمية ليست بالأمر السهل، اندفع كل من الطرفين الآتيين من منظومة فكرية متكاملة، أي أصحاب المقاربة النيو ـ ماركسية، وأصحاب المقاربة النيو ـ كلاسيكية، وهما على طرفي نقيض، للانقضاض على الأهداف التي جعل هذا العلم نفسه في خدمتها وتسفيهها، وأولها «التصنيع المتأخر».

وقد انتقد النيو ـ كلاسيكيون سوء رصد الموارد الذي اعتبروه مرادفاً لعملية التصنيع التي عرفتها البلدان النامية، ضمن إطار «التصنيع باستبدال الواردات» أو «استبدال الواردات» (Import Substitution). وسخّف النيو ـ ماركسيون عملية التصنيع المتحققة، على أساس أنّ لا إمكانية للتطور والتنمية ضمن إطار رأسمالي، وأنّ التنمية لا تتم إلا نتيجة تغيير سياسي يرسي نظاماً إشتراكياً. ورأى هيرشمان في كلا الموقفين سبب أزمة «اقتصاد التنمية» في بداية عقد الثمانينيات، بمعنى تخلّي الكثيرين عن الاهتمام بهذا الميدان المعرفي، بل تغيّرت الطريقة التي بات ينظر بها المعنيون إلى دورهم في التنمية، أي باتوا يعرّفون أنفسهم بوصفهم مجرّد تقنيين.

لكن لم يطل الأمر حتى بدأت طلائع ثورة جديدة في ميدان «اقتصاد التنمية» أعادت إلى هذا العلم تألقه والدور الذي أراده له اقتصاديو التنمية الأوائل كـ «رأس حربة في الهجوم العام ضد «التخلف» بأوجهه المختلفة»، كما يقول هيرشمان. تجسدت هذه الثورة بالأدبيات التي حققها اقتصاديون غير ـ أرثوذكسيين، أكثرهم من أصول ماركسية، تخلوا عن هذه الأصول من غير أن يتخلوا عن التزامهم قضية التنمية. وأصبحت الدولة التنموية الآسيوية محطّ اهتمام هؤلاء كنموذج ثالث للتنمية و«التصنيع المتأخر»، مختلف عن نموذج «استبدال الواردات» الحمائي، ومختلف عن النموذج النيو ـ ليبرالي للتنمية.

وقد كان انتصار الثورة المضادة النيو ـ ليبرالية في حقل الاقتصاد منذ السبعينيات، وتحولها إلى سياسات اقتصادية على مدى الحقبة اللاحقة وحتى اليوم، بمثابة عودة للأيديولوجيا بقوة إلى حقل الاقتصاد. يقول هنري بريتون (Bruton) إن البنك الدولي بقي حتى أواخر السبعينيات يقف موقفاً غير متحيّز من تجارب الحمائية في بلدان العالم الثالث[٢]. وسوف يتغيّر هذا الوضع مع

---

(٢) انظر: Henry Bruton, «A Reconsideration of Import Substitution,» *Journal of Economic Literature*, vol. 35 (June 1998), pp. 903-936.

سيطرة الخطاب النيو ـ ليبرالي منذ بداية الثمانينيات، وعلى امتداد الحقبة اللاحقة، حيث أصبح الموقف المسبق الأيديولوجي هو الحَكَم في التعاطي مع تجارب التنمية، وفي الحُكم عليها.

وأحد منتقدي تجارب الحمائية، بلاسا (Balassa)، ربط بين الحمائية كتوجّه اقتصادي والتجارب التوتاليتارية، ورأى تلازماً بين الواحد والآخر(٣). ورصد شانغ (Chang) تطور الخطاب الاقتصادي من خطاب نيو ـ كلاسيكي لا يرفض بالضرورة تدخّل الدولة في الاقتصاد، وبشكل مطلق، إلى خطاب نيو ـ ليبرالي نشأ نتيجة «زواج مصلحة» عقدته المدرسة النيو ـ كلاسيكية ممثلة بـ ميلتون فريدمان (Friedman) منذ أواخر السبعينيات، مع المدرسة النمساوية في الاقتصاد، المتطرفة في رفضها لتدخل الدولة، والممثلة بـ فريدريتش فون هايك (Hayek)(٤). وهو العمى الأيديولوجي الذي طبع المقاربة النيو ـ ليبرالية للتنمية الذي جعل خبراء البنك الدولي يرون تجربة الدولة التنموية الآسيوية في قراءة أولى عام ١٩٨٣ بوصفها تجربة ليبرالية بامتياز.

إن من سوف يتصدى لهيمنة الطرح النيو ـ ليبرالي في ميدان سياسات التنمية هم اقتصاديو التنمية المختصون بنموذج الدولة التنموية الآسيوية، وليس غيرهم. فهم من سيُظهِر القصور النظري لأيديولوجيي البنك الدولي في قراءة هذه التجربة. وهم من سيضطر هؤلاء الأيديولوجيين إلى الإقرار بقصورهم النظري بعد تسع سنوات في قراءتهم الثانية للتجربة الآسيوية. والأمر لا يقتصر بالطبع على قراءة التجربة الآسيوية. فقد قدّم اقتصاديو التنمية هؤلاء البديل النظري والعملي عن النموذج النيو ـ ليبرالي للتنمية. وهو بديل قابل للاعتماد في كل بلد من بلدان العالم الثالث. وفنّدوا في كل موقع وفي كل مناظرة، مواقف وأطروحات وآراء معتنقي المذهب النيو ـ ليبرالي، وذلك على مدى العقود الثلاثة المنصرمة. أما النيو ـ ماركسية، فقد رأى البعض انها دخلت منذ السبعينيات، وربما قبل ذلك، في حالة غيتو فكري منعها من أن تقرأ الواقع ومن أن تؤثر

---

(٣) انظر: Bela Balassa, «Outward Orientation,» in: Hollis Chenery and T. N. Srinisavan, eds., *Handbook of Development Economics* (New York: Elsevier Science Publishers, 1989), pp. 1646-1685.

(٤) انظر: Ha-Joon Chang, «An Institutionalist Perspective on the Role of the State: Towards an Institutionalist Political Economy,» in: Leonardo Burlamaqui, Ana Celia Castro and Ha-Joon Chang, eds., *Institutions and the Role of the State*, New Horizons in Institutional and Evolutionary Economics Series (London: Edward Elgar, 2000).

فيه. تقول الباحثة الكبيرة أليس أمسدن (Amsden) إن الماركسيين اليابانيين بعد الحرب العالمية الثانية، الذين كانوا يملأون الجامعة، كانوا يراقبون ما يجري في بلادهم، وهي تجربة هائلة في نجاحها التنموي ومستويات النمو التي حققتها، ويقرّرون في كتاباتهم أن لا تنمية في اليابان، أو أن النمو المتحقق لا يؤمّن رفاه القوى العاملة[٥]. ويؤكد أندريه غوندر فرانك (Gunder Frank) في بداية الثمانينيات، في معرض حديثه عن التجربة الكورية ـ الجنوبية، استحالة التصنيع ضمن إطار رأسمالي، وقت كانت كوريا تشهد أهم وأسرع عملية «تصنيع متأخر» في التاريخ المعاصر[٦].

---

(٥) انظر: Alice Amsden, «Asia's Industrial Revolution: «Late Industrialization» on the Rim,» *Dissent* (Summer 1993), pp. 324-332.

(٦) انظر: André Gunder Frank, «Crise de l'idéologie et idéologie de la crise,» dans: Samir Amin [et al.], *La Crise, quelle crise?: Dynamique de la crise mondiale* (Paris: Maspero, 1982).

المناقشــات

١ ـ خير الدين حسيب

لا أخفي عليكم خيبة أملي من هذه الجلسة التي لم تجب، في البحث والتعقيبين، عن السؤال: هل هناك إمكانية للكتابة في المعرفة الاقتصادية والابتعاد عن الأيديولوجيا؟ لقد قدمت الورقة نماذج لأسماء من الاقتصاديين العرب، وأعتقد أن المشكلة في هذه الجلسة مشكلة هيكلية، فالإخوة الثلاثة (الباحث والمعقبان كذلك) من الجيل الثاني الذي لم يشهد، ولم يطّلع، على ما يبدو، على إنجازات الجيل الأول التي هي متميّزة ومشرّفة بكل المقاييس. فورقة الباحث لم تتطرّق إلى مساهمات الجيل الأول من العمالقة الاقتصاديين العرب الذين ظُلموا ظُلماً شديداً من خلال الصورة التي أعطيت عنهم.

د. منير الحمش أشار إلى عدد من الاقتصاديين، لكنه لم يُشر إلى آخرين. أين لبيب شقير؟، أين زكي شافعي؟، أين سمير مقدسي؟، أين محمد سلمان حسن؟، أين برهان دجاني؟. . . كما إنه لم يأت على ذكر مؤسسات اقتصادية عربية أدت دوراً كبيراً، مثل: «اتحاد الاقتصاديين العرب» في الستينيات والسبعينيات، ومؤتمرات اتحاد الاقتصاديين العرب التي كان لها أهمية وتأثير كبيران في التوجّهات الاقتصادية العربية، وشارك في أحدها ٢٣٠ اقتصادياً عربياً. وفي هذا الصدد، كان د. نبيه فارس قد أشرف في أوائل الستينيات، على حلقات دراسية في الجامعة الأميركية في بيروت، دارت حول مساهمة المفكّرين العرب خلال المئة سنة الأخيرة، في الاقتصاد، والفلسفة، وعلم الاجتماع. . . إلخ، ومن بين هذه الحلقات كانت هناك ندوة خاصة حول مساهمة الاقتصاديين العرب خلال المئة سنة في الاقتصاد. ولا يبدو أن أحداً من الإخوان مطلع على ذلك، بدليل أن لا إشارة إلى ذلك في البحث والتعقيبين.

لقد كان من الأجدر للدكتور منير الحمش، طالما أنه حدّد لورقته الفترة منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن، أن يفرّق بين الفترة التي تمتدّ منذ الخمسينيات والستينيات وحتى بداية السبعينيات، وبين الفترة التي تلت ذلك حتى الآن. ففي الفترة الأولى، كانت هناك «ثورة من دون ثروة»، وفي الفترة الثانية كانت هناك «ثروة من دون ثورة». نحن والاتحاد الأوروبي (وكانت تسمّى «الجماعة الأوروبية»)، بدأنا من النقطة نفسها في أوائل الخمسينيات، وقد أسسنا السوق العربية المشتركة، ومجلس الوحدة الاقتصادية العربية. كما أنه من أوائل الخمسينيات وجدت اتفاقية لتيسير التبادل التجاري. فأين وصلوا هم، وأين نحن؟

لقد كان من المفيد ـ هنا ـ بيان غياب الإرادة السياسية، خاصة في مرحلة «الثروة من دون الثورة». صحيح أنه تم إنشاء «صندوق النقد العربي»، وعدد من الاتحادات الاقتصادية النوعية، لكنني أعتقد أننا إذا رجعنا إلى فترة الخمسينيات والستينيات، وحتى منتصف السبعينيات، نجد أن مساهمة الاقتصاديين العرب في الاقتصاد في الوطن العربي لا تقلّ شيئاً عن مساهمات الاقتصاديين في العالم.

أشار د. منير الحمش إلى تجربة مؤتمر القمة الاقتصادية في الثمانينيات، وما تم تقديمه من وثائق والقيام به من إعدادات. . . فهي بأي مقياس في العالم دراسات مشرّفة، ولكن ماذا حصل لها؟. في هذا المؤتمر، اقترح العراق تأسيس مشروع لتنمية البلدان العربية المتخلّفة الأقل نمواً، مثل: الصومال، وجيبوتي، وموريتانيا. . . إلخ، وخصص على مدى ٥ سنوات ١٠ مليارات دولار، وكلف الصندوق العربي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية بتنفيذ هذا المشروع، واتفق كل قادة العرب على ذلك. بعد هذا، دخل العراق في حرب مع إيران، ولم يستطع أن يسدّد حصته. وبناء على ذلك، تم أخذ هذا الأمر ذريعة من قبل الآخرين: لا نسدّد لأن العراق لا يسدّد، ونسدّد عندما يسدّد العراق!

قمت منذ فترة بدراسة خاصة للإجابة عن سؤال: هل التعاون الاقتصادي العربي مدخل إلى التوحيد السياسي أم لا؟ وتبيّن لي أن العلاقة الاقتصادية بين السعودية ومصر، وبين مصر واليمن قبل وبعد حرب اليمن، وبين مصر وسورية أثناء الوحدة وقبلها وبعدها، قد ارتبطت، زيادة ونقصاناً، بالعلاقات السياسية بينها، وكان معامل الارتباط بينها إيجابياً وبدرجة عالية. وللتدليل على ذلك، وعلى سبيل المثال، وليس الحصر، أسوق الحادثة التالية: أثناء الوحدة المصرية ـ

السورية، وخلال حكم عبد الكريم قاسم، وصلت العلاقات الاقتصادية بين العراق وسورية إلى أدناها. وفي ذلك الوقت، كان العراق يستورد نوعاً من الصابون من سورية (يسمّى صابون حلب، وهو نوع من الصابون الذي تختصّ سورية بصناعته، ويستعمل على نطاق واسع في العراق)، وكانت معامل كبيرة في سورية تعمل من أجل إنتاج هذا النوع من الصابون لتزويد العراق به، باعتباره السوق الأساسي له، فأصدر وزير الاقتصاد العراقي في زمن عبد الكريم قاسم، الأستاذ إبراهيم كبة، بياناً اعتبر فيه هذا الصابون مضرّاً بالصحة ومنع استيراده. ولكن بعد الانفصال، اعتُبر هذا الصابون مفيداً للصحة، واستأنف العراقيون استيراده بكميات كبيرة، وكذلك كان الأمر بين العراق والأردن.

٢ ـ محمد جمال باروت

لي سؤال محدد موجه إلى الدكتورين داغر والحمش، وهو: لقد نشأ نموذج الدولة التنموية في شروط استقطابات الحرب الباردة، ودعم الولايات المتحدة لدول النموذج الآسيوي، كبديل من النموذج الشيوعي. فما هي آفاق هذا النموذج في ظل تشكّل منظمة التجارة العالمية وحماية الملكية الفكرية؟ وأما السؤال إلى د. الحمش فهو أنه قد اشتغل خلال السنوات العشر المنصرمة حول نموذج «التنمية الوطنية المستقلة المعتمدة على الذات، ويرى أن هذا النموذج، بما هو نموذج معرفي ـ أيديولوجي، وتحديداً بما هو نموذج معياري، يلتقي مع نموذج الدولة التنموية في رفض العولمة، لكنه يختلف عنها في الخيارات الأخرى. ما هي آفاق هذين النموذجين في ظل الشروط القائمة؟

٣ ـ حسن حنفي

لديّ سؤالان:

١ ـ الأوراق التي استمعنا إليها الأمس واليوم، والتي قرأناها من قبل، تكشف عن منهجية واحدة، وهي مراجعة الأدبيات في الموضوع (Book Review) وتصنيفها، ثم الحكم عليها. أين المعرفي، وأين الأيديولوجي؟ هل المسؤول عن ذلك هو القطاعات، وليس الإشكالات، مثل الإدراك، والمفاهيم، والطبقة، والتنمية، والدولة؟

٢ ـ وُضع تقابل بين المعرفي والأيديولوجي وكأنه تقابل بين الصواب والخطأ، والحسن والقبيح، وهو تقابل لا وجود له. فكل معرفي أيديولوجي،

وكل أيديولوجي معرفي. ربما يوجد وسيط بينهما، وهو الذي يحقق التفاعل بينهما، وهو السياسي أو الإرادة السياسية أو المرحلة التاريخية. فالمعرفي والأيديولوجي ليست قضية فلسفية نظرية، بل هي قضية ممارسة اجتماعية وسياسية في الزمان والمكان.

٤ ـ منذر سليمان

سأنطلق بناء على مداخلة د. حسن حنفي لأتابع قائلاً إن إشكالية عنوان هذه الندوة تستمر معنا عبر كافة الجلسات، وقد يستوجب الأمر أن نخصص في ختام هذه الندوة جلسة مختصرة لمعالجة هذه الإشكالية وحسمها، كي لا نترك المسألة معلقة.

أتفق مع ما ذكره البعض، وخاصة د. حسيب في جلسة الافتتاح، بأنه لا يجوز ترك الانطباع أن هناك ذمّاً للأيديولوجي وتبجيلاً للمعرفي، ولكن علينا تذكُّر أن المجال الأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر ليس حكراً على الخطاب الفكري والسياسي لتيار دون آخر من التيارات الفكرية الفاعلة في الوطن العربي، حيث يجتهد الجميع في منافسة دائمة بتوظيف كل الأسلحة الفكرية والسياسية المتوفرة، لإظهار قدرة كل تيار على توفير الشروط والإمكانيات والأدوات الأنجع أو الأصوب، لمعالجة المشكلات العربية الراهنة التي لامسها المشروع النهضوي العربي. كما يتوجب التذكير هنا أن الأدوات المنهجية في التحليل التي يستخدمها المشاركون في هذه الندوة ما كانت ستتوفر لهم لولا اهتمامهم وتأثرهم وتفاعلهم مع ما يطلق عليه معرفة أيديولوجية. وبذلك، يصح القول إن الأيديولوجي في شؤون الفكر يمكن أن يعرض نتاجه بصورة معرفية، والعكس صحيح، بمعنى أن المعرفي يمكن أن يعرض نتاجه بصورة أو بلباس أيديولوجي.

تبقى نقطة تتعلق بالموضوع الاقتصادي ذات صلة بطبيعة الدورة الاقتصادية العالمية، وتبعية بلدان الوطن العربي اقتصاداً وسياسة للمركز الغربي، وخاصة الولايات المتحدة، بحكم اعتماد البلدان العربية بمجملها على الاقتصاد الريعي، وتحولها إلى مجتمعات استهلاكية للمنتجات الغربية. هذه المنتجات الاستهلاكية الصادرة عن الدول الصناعية المتقدمة تختزن معطى أيديولوجي يعبّر عن طبيعة النظام الاقتصادي والسياسي لها. كل سلعة منتجة برزت لسد حاجة اقتصادية أو عملية أو للرفاهة التي تنعم بها شعوب تلك الدول الصناعية، وتعكس قيمة

محددة ذات صلة بالمجتمعات الصناعية ونمط عيشها، وليس دقيقاً أو صحيحاً دائماً أن المجتمعات العربية تستفيد من تحسين ظروف نمط عيشها أو مواكبة العصر بتلقي وقبول تلقائي لكل المنتجات الغربية، فهناك العديد من المنتجات «الكمالية» الطابع يتم الترويج لها في المجتمعات الاستهلاكية عن طريق الدعاية والإعلانات وغيرها من أدوات الإغراء والتأثير النفسي التي تحولها بنظر المستهلك من سلعة كمالية إلى سلعة ضرورية مع مرور الوقت.

٥ ـ منير الحمش (يرد)

التعقيب الذي قدمه د. محمد عبد الشفيع، لا يمتّ إلى الموضوع بصلة، وهو بحدّ ذاته يُعتبر ورقة منفصلة، تتحدث عن «أضواء على جدلية المعرفي والأيديولوجي في الفكر الاقتصادي، عالمياً وعربياً» في حين كان المطلوب التعقيب على ما جاء في الورقة التي كلفت بتقديمها بعنوان «المعرفي والأيديولوجي في الدراسات الاقتصادية العربية». أما د. ألبير داغر، فقد اشتمل تعقيبه، مشكوراً، على قسمين: تضمن **الأول** ملخصاً لما جاء في الورقة، وفي **الثاني** تحدث عن النقاش النظري حول التنمية في العالم وجدواه بالنسبة إلينا. وقد خلا تعقيبه من تقديم ملاحظات أو نقد صريح لما جاء في الورقة.

أنتقل الآن إلى المداخلات التي بدأها د. خير الدين حسيب، وقد فهمت من مداخلته أن الورقة لم تتعرض لفكر اقتصاديين عرب بارزين من الجيل الذي سبقنا، من أمثال د. لبيب شقير، وزكي الشافعي، والدجاني وغيرهم، كما لم تتعرض لذكر مساهمات اتحاد الاقتصاديين العرب. وإنني لم أطلع على بعض الحلقات الدراسية التي قدمها د. نبيه فارس، حول مساهمات الاقتصاديين العرب، وكان من المفيد أن يتم التمييز بين فترة الخمسينيات والستينيات، حيث كانت هناك ثورة دون ثروة في الوطن العربي، والفترة التي تلتها، وكانت ثروة دون ثورة. وذكر د. حسيب أهمية بيان المقارنة بين ما توصلت إليه أوروبا (الاتحاد الأوروبي) وما وصل إليه العرب، بسبب غياب الإرادة السياسية. وركّز على أن الفترة الممتدة من الخمسينيات وحتى منتصف السبعينيات، قدمت من الاقتصاديين العرب مساهمات لا تقل شأناً عمّا قدمه الاقتصاديون العالميون.

وأشار أ. جمال باروت إلى اهتمام د. داغر بالدولة التنموية، واهتمام الباحث بالنموذج التنموي المستقل، متسائلاً عن مستقبل الدولة التنموية

والنموذج التنموي المستقل في ظل منظمة التجارة العالمية. واعتبر د. حسن حنفي أن القضية منهجية، متسائلاً أنه إذا كانت دراسة المعرفي والأيديولوجي هي مراجعة للأدبيات وتصنيفها، فهل هناك منهجية أخرى؟ مشيراً إلى أهمية العرض النقدي للأدبيات. وتحدث د. منذر سليمان عن الالتباس في فهم العلاقة بين ما هو معرفي وما هو أيديولوجي، وأن من المفيد استخراج خلاصات لحسم هذا الموضوع، كما أن من المفيد الحديث عن طبيعة المجتمع الاستهلاكي والاقتصاد الريعي، لنخرج إلى نتيجة مفادها كيف يمكن تصنيف الأيديولوجي والمعرفي؟

هكذا يمكن أن أُلخص ما تقدم بمقترحات تضاف إلى الورقة، هي:

١ ـ التعرض إلى مساهمات الجيل الأول من الاقتصاديين العرب، في فترة الخمسينيات والستينيات، وذكر مساهمات اتحاد الاقتصاديين العرب.

٢ ـ التعرض لإخفاقات العرب مقابل النجاح الذي حققه الأوروبيون.

٣ ـ الإجابة عن سؤال حول إمكانية الكتابة في الاقتصاد والابتعاد عن الأيديولوجيا.

٤ ـ الدولة التنموية.

٥ ـ تناول الموضوع من خلال العرض النقدي وتسليط الضوء على دور الإرادة السياسية.

٦ ـ نقد برنامج البنك الدولي، وخطابه الأيديولوجي، والتعرض لمحاولاته نشر ثقافة السوق، والتغلغل في أوساط المفكرين والباحثين الاقتصاديين.

لقد عملت منذ بداية تكليفي بإعداد هذا البحث، على وضع منهاجية علمية تبدأ ببيان إشكالياته ومفاهيمه وحدوده، بادئاً بتوضيح ما هو المقصود بالدراسات الاقتصادية العربية التي هي موضوع البحث، مسترشداً بالتقسيم الذي أورده الاقتصادي المعروف (شومبيتر) في كتابه **تاريخ التحليل الاقتصادي**، حيث حدد الحدود بين أنواع الفكر الاقتصادي الثلاثة، وهي:

١ ـ **النظرية الاقتصادية** التي أسماها (التحليل الاقتصادي)، وهي تصوغ قوانين عامة، حاكمة للعلاقات الاقتصادية، متتبعة خطى مناهج العلوم الطبيعية حتى مرحلة التعبير الرياضي.

٢ ـ **السياسة الاقتصادية**، أي الإجراءات التطبيقية المستوحاة من أفكار غالبة في زمنها تعبّر عن مصالح معيّنة.

٣ ـ **المذهب الاقتصادي**: وهو محتوى أيديولوجي يحمل دائماً عنصر التبشير والتحبيذ.

لقد قلت إنه إذا كان المطلوب البحث والتحليل في مجالات الفكر الاقتصادي العربي المذكورة، فإن ذلك يعني البحث في مروحة واسعة تتسع للنظريات والسياسات والمذاهب الاقتصادية. وهذا عمل من الصعب إنجازه في الوقت المحدد وضمن الحجم المطلوب. لهذا، فقد قررت أن أحدد النطاق الزمني للبحث ابتداء من الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، ومن خلال ثلاثة محاور هي:

١ ـ الدراسات الاقتصادية العربية وقضية التنمية والتخلف والتبعية.

٢ ـ الدراسات الاقتصادية العربية والعولمة والاندماج بالاقتصاد العالمي.

٣ ـ موقف الدراسات الاقتصادية العربية من مسألة التكامل الاقتصادي العربي.

وبناء على توضيح المفاهيم الخاصة بالمعرفي والأيديولوجي، فقد تعرّضت لبيان مصادر الفكر الاقتصادي العربي (الفكر الإسلامي والغربي والعروبي)، وأبرزت ارتهانه لنزعتين أساسيتين، هما: النزعة **الأولى** هي النزعة التقليدية الماضوية، والنزعة **الثانية** هي ذهنية تقليد الغرب والانبهار بإنجازاته الحضارية والتكنولوجية. وقد أوردت في نهاية البحث مجموعة من الموضوعات التي كان يمكن التعرّض لها لولا ضيق الوقت والتقيد بالحجم المطلوب. وتوصلت إلى ما توصلت إليه في هذا البحث، مشكلاً قناعة أولية بأنني أجبت عمّا هو مطلوب. فإن أردتم التوسع والإضافة، فإنه يسرني أن ألبّي طلبكم ضمن الإمكانات المتاحة، شاكراً للجميع إسهاماتهم في إلقاء المزيد من الضوء على هذا الموضوع المهمّ.

٦ ـ محمد عبد الشفيع عيسى (يرد)

١ ـ لقد كان أمامي في إعداد التعقيب منهجان:

أ ـ منهج «مسح الأدبيات»، أي تناول الدراسات التي تعالج بصورة محددة القضايا التي تدخل في حيز «علم الاقتصاد» في الوطن العربي.

ب ـ صياغة الإشكالية العامة لجدلية العلاقة المركبة بين العنصرين الأيديولوجي والمعرفي في الفكر الاقتصادي العربي.

وقد اخترت المنهج الثاني، حيث حاولت تحديد الإطار العام لإشكالية البحث على المستوى العالمي، والمستوى العربي.

ج ـ عمّا ذكر بخصوص أعمال المنظمات الاقتصادية الدولية وموقف الباحثين الاقتصاديين العرب، فقد أشرت إلى ذلك من خلال المقتربات التي تقوم عليها هذه الأعمال، وأنها تمثل نوعاً من «الكشف الجزئي» و«التمويه»، وأهمها مقتربات: مهاجمة الفقر، والتنمية البشرية. . . إلخ، وهي تبتعد عن المفهوم الحق للتنمية الاقتصادية والاجتماعية المتكاملة.

٧ ـ زياد الحافظ

١ ـ ليس هناك من علم اقتصادي صرف، بل هناك اقتصاد سياسي، بل أذهب إلى أبعد من ذلك وأنفي صفة «العلم» عن الاقتصاد. في الفكر الذي يتكلم على الإنتاج يمكن القول إن المعرفي يطغى على السياسي أو الأيديولوجي، وإن لم يغب الأخير في نواح عديدة من الإنتاج. أما في ما يتعلق بالتوزيع فالطابع السياسي أو الأيديولوجي هو الطابع الذي يطغى على الفكر وإن لم يخل الأمر من قواعد معرفية في آليات التوزيع. لقد أشرت في أبحاث عديدة إلى أن الاقتصاد ليس إلا السياسة، ولكن بلغة الأرقام. وأستطيع أن أبرهن على ذلك عبر تفكيك الفكر الاقتصادي الغربي وتبيان الجوهر السياسي، بل حتى الديني في العديد من النظريات الاقتصادية.

٢ ـ ليس هناك من اقتصاديين عرب، بل نحن في أكثريتنا الساحقة اقتصاديون غربيون ناطقون باللغة العربية. إن الدراسات الاقتصادية العربية هي بأدوات تحليل غربية تمّ تعريبها. لست على علم بوجود نظرية اقتصادية عربية نابعة من الواقع العربي وتبتكر أدوات تحليلية مختلفة عن الموروث الغربي.

٣ ـ الاقتصاد العربي اقتصاد غير منتج. اقتصادنا اقتصاد ريعي كما بينته في دراسات مختلفة. ليست لدى الثقافة العربية ثقافة إنتاج الثروة، بل لدينا ثقافة توزيع الثروة. في الفكر الاقتصادي الغربي هناك ثقافة إنتاج وثقافة توزيع مرتبطة بثقافة الإنتاج للتخفيف من سلبيات النظرية الاقتصادية في الإنتاج وما ينتج منها

من تمركز للثروة في يد القلة، بينما في تراثنا الفكري ثقافة توزيع منفصلة كلياً عن ثقافة الإنتاج.

٤ ـ إجابة عن سؤال د. حسيب: «لماذا تراجع وجود اقتصاديين بارزين في الحقبة الممتدة من الثمانينيات من القرن الماضي حتى اليوم، بينما كانت هناك رموز اقتصادية مرموقة في حقبة الخمسينيات والستينيات وحتى منتصف السبعينيات»؟ أعتقد بكل وضوح أنه بعد غياب عبد الناصر وتراجع المشروع القومي، تراجع الفكر العربي بشكل عام، والفكر والمجهود الاقتصادي بشكل خاص.

الفصل السادس

المعرفي والأيديولوجي
في دراسات الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز

لم تنحصر محاولاتُ **التاريخ الثقافي**، في الفكر العربي المعاصر، في نطاق الأعمال والدراسات التي تناولت ذلك التاريخ في عهده الوسيط، أي في سياق ما بَاتَ يُعْرَف باسم دراسات التراث، بل تعدَّت ذلك إلى الاهتمام بالتاريخ الثقافيّ الحديث: تاريخ الثقافة العربية منذ القرن التاسع عشر، أي منذ اللحظة التي باتَ يؤرَّخ بها لميلادها الحديث أو لميلادها كثقافة حديثة. ليس يَعْنينا من هذه الثقافة العربية الحديثة وجْهُها الأدبيّ واللغويّ، وقد كان غزيراً حقّاً، وثرِيّاً، وحديثاً بكل المقاييس، وإنما يَعْنينا وجْهُها **الفكريُّ** في المقام الأوّل وما كان له من عظيم مساحةٍ في قراءاتِ مفكرين عرب كثر انصرفوا إلى العناية به والكتابة فيه: تأْريخاً ودرساً ونقْداً. وأكثرُ ما يعنينا في هذا الاهتمام بتلك الثقافة ـ والوجْهَ الفكريّ منها ـ أن نتبينَّ **حدود الاتصال والانفصال بين المعرفيّ والأيديولوجيّ** في قراءةِ الموروث الفكريّ الحديث عند من تصدّوا لقراءته من الباحثين العرب المعاصرين.

إن الجدليةَ الحاكمةَ لوعي التراث العربي ـ الإسلاميّ الوسيط عند النخب الفكرية العربية المعاصرة، أي جدليّة المعرفيّ والأيديولوجيّ، هي عينُها (= الجدلية) التي سَتَحْكُمُ وعي التراث الفكريّ العربيّ الحديث. ولكن، بينما كان اتساعُ المسافة الزمنية بين المعطى الثقافيّ التراثي القديم والقراءات المعاصرة له يُقَلِّلُ ـ إلى حدٍّ غير بعيد[1] ـ فُرَصَ تبينُّ وجوه الانحياز الأيديولوجي أو التجرُّدَ العلميّ والحياد الموضعي في الإدراك المعاصر للمادة الفكرية التراثية، فإنّ ضيْق المسافة تلك بين المُفَكَّر فيه (= نصوص القرن التاسع عشر وبدايات العشرين) والباحثين المعاصرين، وتداخُلَ خطوط الاتصال والنَّسَب بين مفكري اليوم ومفكّري الأمس القريب يُوَفِّرُ

(١) قلنا إلى حدٍّ غير بعيد، ذلك أنه ظل في وسْع من يبحث عن ضالته في التراث أن يجدها ويجد معها «أجداده»: يجدها المعارض الثوري في القرامطة وعليٍّ بن أبي طالب وعمّار بن ياسر؛ ويجدها داعية الاشتراكية في أفكار العدالة الاجتماعية عند أبي ذرّ الغفاري وعمر بن الخطاب؛ ويجدها العقلاني في المعتزلة وابن رشد وابن خلدون، والوجودي في التصوّف، والإنسانوي في مسكويه والتوحيدي، والنصّيّ في أحمد بن حنبل والسلفيّ في ابن تيمية والقرافي، والمقاصدي في الشاطبي... إلخ.

إمكانيات لا محدودة أمام تبيّنٍ أدقّ لعلاقات الأيديولوجيا والمعرفة بين المقالات القارِئة والنصوص المقروءَة. وإذا كانت شروطُ الفكر العربي المعاصرةُ أَلَحَّت كثيراً على استدعاء الموروث الثقافي القديم وإعادة قراءته في ضوء أسئلة الحاضر ومطالبه: الأيديولوجية والمعرفية: فهي أَلَحَّت ـ بمقدارٍ أكبر من الإلحاح ـ على النظر في تراث المُحْدَثين وإعادة فحصه في ضوء المطالب عينِها.

لن نهتمّ، هنا، إلاّ بلحظةٍ من هذا الفكر العربيّ الحديث والمعاصر هي عينها (اللحظة) التي انصرف الباحثون العرب المعاصرون إلى تأْريخها وإعادة كتابتها والتفكير فيها منذ منتصف القرن العشرين، نعني بها: اللحظة الفكرية **النهضوية** التي امتدت في الزمان زهاء مائة عام: من ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الثانية. وهي لحظةٌ ارتفع معدَّلُ الانتباه الفكريّ إليها منذ خمسينيات القرن العشرين لأسباب فكرية وسياسية وتاريخية (سنقف عليها)، ولم ينقطع الاهتمام بها حتى حينما كانت تتعرض فكرةُ النهضة في الوعي العربيّ للانتكاس ويَحُومُ الشكُّ حول إمكانها التاريخي.

أوَّلاً: طلبٌ متزايد على خطاب النهضة

شَغَلَ نهضويو القرن التاسع عشر تلامذتهم المباشرين في مطالع القرن العشرين فعرَّفوا بهم، أفرادا وجماعات[٢]، وأذاعوا أفكارهم وآراءَهُم في الجمهور، ودافعوا عنها ضدّ خصومها في الماضي القريب والحاضر. ثم ما لبث الانشغال بأفكار هؤلاء أن تجاوزَ نطاق تلامذتهم وجيل التلامذة إلى الأجيال الثلاثة التي أعقبتْه. ولكن بينما كان جيلُ التلامذةِ مدفوعاً إلى ذلك بحوافز لا تخلو من أبعاد شخصية **وعاطفية**، فضلاً على القرابة الفكرية المؤكَّدة، فإن اللاحقين من الباحثين في فكر النهضة ـ ممّن تفصلهم عقودٌ من الزمن عن رجالاتها ـ كانت دوافعهم مختلفة، أو ـ على الأقل ـ خالية من أية اعتبارات شخصية أو عاطفية لبعد المسافة الزمنية بين عهدهم وعهد النهضة ورجالاتها. لكنهم، في المعظم من حالاتهم، ما كانوا أقلّ دفاعاً عن أفكار النهضويين من تلامذتهم، ولا أضعف انحيازاً إليها منهم وإنْ أتتْ مفرداتُ الانحياز مختلفة، وأتى في ركابها بعضُ ـ أو

(٢) انظر أمثلة ذلك في: جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٢)، ومحمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، ٣ ج (القاهرة، [د. ن.]، ١٩٣١)...، إلخ.

كثيرُ ـ نَقْدٍ لأفكارهم ما جَرُؤَ عليه الأوَّلون أو ما كان له مكانٌ في وعيٍ شديدِ الانبهار والإيمانية بأفكار المعلِّمين مثلما كَانَهُ وعْيُهم.

لكن الفاصلَ الزمنيَّ بين القارئ والمقروء ما كان وحدهُ يفسِّر الفارقَ بين قراءتين للنهضة أو بين نمطينْ من قراءةِ خطابها: إلاّ إذا أخذناهُ بمعنىً أعمّ كفاصلٍ **موضوعيّ** بين لحظتينْ من الزمن وبمعزلٍ عن الذّاتيِّ في العلاقة بين القارئ والمقروء، بين تلاميذ النهضويين والنهضويين أولاء. فلقد يكون أمامنا مشهدٌ من سماتٍ **ثلاث** ميَّزت قراءةَ الخطاب النهضوي من قِبَل جِيليْن من الباحثين العرب بين سنوات الخمسينيات والثمانينيات من القرن العشرين. ولقد يكون في هذا المشهد ما يفسّر لماذا حَصَلَ ذلك الطَّلب الكبير على مسألة النهضة في الفكر العربي المعاصر منذ منتصف القرن العشرين الماضي وخاصةً في العقود الثلاثة الأخيرة منه.

أوَّلُ تلك السّمات الثلاث أن لقراءةِ خطاب النهضة عند جيلَيْها (= أي القراءة) الثاني والثالث **ظرفيتُه** السياسية ـ الاجتماعية والثقافية المختلفة عن ظرفية قراءة الجيل الأوّل من تلامذة النهضويين. ففيما كان التلامذةُ يؤرِّخون لأفكارٍ ينتمون إلى **زمنها الثقافيّ والسياسيّ** (= مطالع القرن العشرين) ويمثّل تبشيرُهم بها تبشيراً بفكرةٍ ما زال لها سلطانٌ في الوعي، فإنّ تأْريخَ اللاحقين للأفكار تلك وانتصارَهُمْ لها إنما هو تأْريخٌ وانتصارٌ لفكرةٍ لم يَعُد لها كبيرُ نفوذ في زمنهم الثقافيّ الجديد(*)، حتى لا نقول إنها باتت فكرةً من الماضي أو شيئاً بهذه المثابة!.

و**ثاني** تلك السمات أن الغالب على قراءات الباحثين المعاصرين أنها كانت أكثر شمولاً من ذي قبل بحيث تناولت حقبة فكريةً كاملة وتيارات نهضوية بأكملها، ولم يقتصر أمرُها على مفكّر واحد أو تيّار واحد. ولهذا النَّفَس الشموليِّ دلالتُه التي ترسُم له ملامحَ شخصيته وتميُّزه. فهو يُفْصِحُ، من وجهٍ، عن علاقةٍ أقلّ أيديولوجيةً وانحيازاً بين القارئ والمقروء، ذلك أنه كلّما ضاقت دائرةُ النصِّ المقروء، كانت العلاقة الأيديولوجية به أمتن: إنْ سلباً أو إيجابًا، وكلما اتَّسَعَت نطاقاً، قَلَّ تدخُّلُ الذات (القارئة) ومفعول تدخّلها في الموضوع المقروء. ثم إنه يُفصح، من وجهٍ ثانٍ، عن تطلُّع معرفيّ أعلى، إذْ إنَّ الانصراف إلى دراسة مفكِّر واحدٍ أو تيّارٍ فكريٍّ واحد هو دونَ الانصراف إلى درس موضوعٍ متعدّد الشخوص والتيارات مَرْتبةً

(*) سنأتي على هذه المسألة بقدر من التفصيل في فقرات لاحقة.

وقيمةً من الزاوية العلمية. وظني بالباحثين المعاصرين في الفكر النهضويّ أنهم رَامُوا تحصيل هذه المرتبة العلمية حين وسَّعوا نطاق المادة المقروءة أو أخرجوها من نطاق التمثيل الفكريّ المحدود.

أمّا **ثالث** تلك السمات، ففي أن قراءات الباحثين المعاصرين لخطاب النهضة ما عرفت نقصاً في الحسِّ النقديّ لديها تجاه الأثر الفكريّ المقروء، حتى لا نقول إن منسوبَهُ كان عالياً إلى درجةٍ تكفي لرفْع الاشتباه عن أيّ غرضٍ تبشيري: على الأقلّ في حالِ بعضِ تلك القراءات. ولم تكن هذه سيرةُ قراءات التلامذة لنصوص الرُّواد المؤسِّسين، إذْ لم يكن يُسعها أن تنتظم في خطٍّ نقديّ مخافةَ أن يضعها ذلك خارج نطاق الوظيفة التي أرادتها لنفسها بما هي إنصافٌ للنصوص تلك وإذاعةٌ لها في الجمهور.

ربّما أوْحَتْ هذه المقاربة بين قراءتيْن للخطاب النهضوي باستنتاج متسرِّع مفادُهُ أن الأولى نَحَتْ منحىً أيديولوجياً صريحاً أو أبلغَ وضوحاً من ثانيَةٍ وفّرت لنفسها أسبابَ موضوعيةٍ وتَجَرُّدٍ غالبيْن. والحق أنه ـ مثلما وصفْناهُ ـ استنتاجٌ متسرِّع؛ إذِ المسألةُ أعقَدُ من هذه الصورة التبسيطية التي يضعُها فيها مثلُ هذا الاستنتاج كما سنرى. فإلى أن كتابةَ تلامذة النهضويين عن أساتذتهم لم تكن لِتَخْلُوَ من وازع علميٍّ أو معرفيّ، على نحو ما يُطلعنا على ذلك تأْريخ جرجي زيدان للفكر العربي في القرن التاسع عشر بقدرٍ من الموضوعية والنزاهة ملحوظٍ، فإنّ مَن تناولوا الموضوعَ عينَه من اللاحقين ـ بعد منتصف قرنٍ من انصرام حقبة النهضة ـ لم يكونوا جميعاً مدفوعين إلى القراءة بوازع معرفيّ؛ ولا كانوا جميعاً على المسافةِ عينِها من مطالب الأيديولوجيا؛ إذْ في جملتهم مَنْ قدَّموا مطالعات أيديولوجية بامتياز، فكتبوا ما كتبوهُ منحازين إلى فريقٍ من مفكري القرن التاسع عشر ـ والعشرين ـ دون آخر، ومَلَكَتْ عليهمُ الانتقائيةُ أنفسَهم فَطَفِقُوا يمارسونَ التظهيرَ والتلميع لآراء والحذفَ والإقصاء لأخرى، فكانت سيرتهُم مع الأيديولوجيا بالأوّلينَ أشبه أو بما يزيدُ عليهم معدَّلاً وظُهوراً.

على أن التوصيف لا يكون دقيقاً، في هذا المعرض، إن حسِبْنا القسمةَ قسمةً بين فريقيْن من الباحثين: واحدهما أيديولوجي والثاني «علميّ». فلقد يتجاذب المَنْزِعانِ معاً المفكّرَ الواحدَ من هؤلاء، فتراهُ في حالٍ يُغلِّب أخلاق المعرفةِ والعلم، و(تراهُ) في أخرى ممعناً في النظر الأيديولوجي. والحقُّ أن الغالبَ على القارئين المعاصرين في خطاب النهضة هذه المُراوحةُ المديدةُ بين الحَدَّيْن.

ولا يكاد أحدٌ منهم يَبْرَأُ قليلَ بُرْءٍ من هذه العلّة أو يخلو من تَعايُشِ حدَّيْ هذه الازدواجية في وعيه. وإذا كان من فارقٍ بينهم ـ وهو موجود من غير شك ـ فهو إلى الفارق في الدرجة أقرب منه إلى الفارق في نوع الخطاب في الأعمّ الأغلب من الحالات.

***

مع التقدم في الزمن، تَزَايَدَ الطلبُ على الفكر النهضويّ العربي والاهتمام به في أوساط الدارسين ومؤرخي الفكر، فأُعِيدَ تسليطُ الضوء على القرن التاسع عشر، وأصبح يُنْظَر إليه وكأنه اللحظة **التدشينية** الجديدة للفكر العربي المعاصر، حيث لا سبيل إلى وعي إشكالياته وقضاياه وعِيَارِ تراكماته وتعيين مدارسه وتياراته إلاّ في ضوء المبادئ التأسيسية التي أنتجتها تلك اللحظة. وما كان دعاةُ المعاصَرَةِ والحداثةِ وحْدَهُم مَن حَمَلَ اللحظةَ النهضوية تلك على معنى الإنشاءِ والابتداء، بما قد يُفْهَم منه أنه فِعْلُ اصطناع قصديٍّ لبدايةٍ أخرى تدشينية غير تلك البداية الأولى (= الوسيطة) التي دَرَجَ التقليديون والمحافظون والسلفيون على التأسيس عليها، وإنما فَعَلَ الأخيرون الشيءَ نفسَه فأقام قسمٌ منهم طوابقَ أفكاره ورؤاهُ على أساسات بعضِ الخطاب النهضويّ، وخاصَّةً على أفكار التيار الذي دَافَعَ ـ في القرن التاسع عشر ـ عن فرضية **الاستمرارية التاريخية** ودعوى الأصالة.

كانتِ القسمةُ عادلةً ـ أو تكاد ـ بين الحداثيين والأصاليين المعاصرين في النظر إلى الموروث النهضويّ الحديث وإثباتِ النّسب إليه. ولم تكد هذه القاعدة تنتقض، في حالة دعاةِ الأصالة، إلا حين بدأتِ الإحيائية الإسلاميةُ في إعلان قطيعتها مع الإصلاحية الإسلامية (للقرن التاسع عشر) وموضوعاتها النظرية[٣]. وليس من شكٍّ في أن دلالةَ هذا التمسُّك الجماعي بخطاب النهضة من قِبَلِ الحداثيين والأصاليين معاً تتجاوز مجرَّد التعبير عن رابطة فكرية تَشُدُّ كلّ فريقٍ إلى أصوله ومصادره لِتَكْشِفَ عن أُفُقٍ فكريٍّ مضطرب يبدو فيه المستقبل استعادة تكرارية للماضي القريب عند بعض، واستئنافاً شبهَ متعثّرٍ لبَدْءٍ نهضويّ عند آخر.

ليس من معنىً، بهذا المعيار، للطلب على فكر النهضة سوى أن النهضةَ

---

(٣) تناولنا ذلك في: عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، و**العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

إيّاها لم تتحقق، وأن قضيتَها ما زالت على «جدول أعمال» اليوم مطروحةً مثلما كانت في القرن التاسع عشر. يختلف الفكر العربيّ في سيرته المضطربة هذه مع النهضة عن الفكر الغرْبيّ الحديث، فالأخير أنجز نهضَته ـ كما المجتمع الأوروبي ـ ولم يَعُدْ يطْرَح أسئلتَها على نفسه بعد قرنٍ أو قرنيْن. فنحن لا نجد في فكر الأنوار ولا في فكر ما بعد الثورة، في القرن التاسع عشر، شكلاً من حضور سؤال النهضة في الوعي الأوروبي لأن ما كان يمكن أن يبرِّر طرحهُ قد ارتفع (بتحقُّقه التاريخي). أمّا في المجتمع العربي، فلم تَكُنِ النهضةُ وحدها التي أخفقَتْ، وإنما كان على الفكر الذي واكبَها في القرن التاسع عشر أن يشهد انتكاساً حادّاً منذ عشرينيات القرن العشرين، وعلى نحوٍ أكثر حدّة منذ سبعينيات القرنِ نفسِه. فلا غرابة، إذن، إنْ تجدَّدَ سؤالُها في الوعي بعد عقود من الإخفاق؛ والأهمُّ من ذلك ـ في ما يَعْنينا ـ إنْ تجدَّد السؤالُ ذاك من طريق الانتباه المتزايد إلى الفكر العربي الذي ارتبط بقضية النهضة.

لهذا الطلب المتزايد على الفكر النهضوي في الدراسات العربية المعاصرة «أسبابُ نزولٍ» إذن. لكنه بمقدار ما يُفْصِح عن حاجةٍ معاصرة إلى النهضة، وبمقدار ما ينتظم في خطّ تطوُّر منظومتها الفكرية، يُطْلِعُنا ـ في الوقتِ عينِهِ ـ على درجة التجمُّد العالية في حرارة الإنتاج الفكريّ العربيّ الذي يُعَاوِدُ بدءاً لا ينتهي تجدُّدُهُ؛ وليس قليلاً أن يُجَدِّد الحَفَدَةُ أسئلةَ الآباء والأجداد وكأنها أسئلة ميتافيزيقية عن الوجود والعدم وليست أسئلة تاريخية عن الانحطاط والتقدّم قابلة للجواب عنها! وتلك مسألةٌ أخرى. . .

كيف وَقَعَ استدعاءُ الفكر النهضويّ في الدراسات العربية المعاصرة المهتمة بتاريخ الفكر؟ كيف قُرِئ؟ وبأية أدوات منهجية ومفاهيم؟ ولأية أهداف؟. . .

ثانياً: جدليات الأيديولوجيا والمعرفة

تنوَّعت الأسباب التي حملت مؤرخي الفكر من الباحثين العرب المعاصرين، منذ منتصف القرن العشرين، على شدِّ الانتباه إلى الموروث الفكري العربي الحديث، والعناية بدراسته وتحقيقه ونقده، بين دوافع **تبشيرية** بذلك الموروث صريحةِ الدفاع عنه في وجه تيارات معاصرة تعالِنُهُ الخصومة والرفض، ودوافع **معرفية** ترى في نقد ذلك الموروث واجباً فكريّاً للتحرُّر من إشكالياته وإعادة بناء أخرى. ولقد كان لكلِّ دافعٍ من هذه الدوافع أثرُهُ في تكييف القراءة وفي

استدعاء المنهج المطابقِ والفرضيات المناسبة. ومع أن تصنيفاً للدراسات تلك يوزّعها بين فئتينْ: أيديولوجية ومعرفية، تصنيفٌ ممكنٌ وله ما يبرِّرُهُ ويقيمُ له الحُجَّة، إلاّ أنه ليس ثابتاً دائماً أن هذا النوع من توزيع دراسات الفكر العربي المعاصر على نمطينْ من القراءةِ متقابليْن ومتمايزيْن يستقيم على النحو الكافي من الوضوح؛ ذلك أن **التداخل** بين المعرفيّ والأيديولوجيّ في تلك الدراسات من الظواهر الملحوظة بحيث لا تَقْبَل النكران. قد يَشْتَدُّ أَمْرُهُ في بعضها أكثر من بعضٍ آخر، وقد تَرْجح كفَّةُ الأيديولوجيا أو المعرفة في قسمٍ منها أكثر من الآخَر، لكن الجامعَ بينها هو ذلك التداخُل وإن تفاوتت درجاتُه.

تأخذنا هذه الملاحظة إلى أخرى رديف تتَّصل بالأولى وربّما تفسّرها، هي أن الدوافع الأيديولوجية **ليست دائماً من جنس ما هو موعىً به أو مُدْرَك**، فهي قد تتخلَّل النصَّ وتَنْدَسُّ فيه أو تؤسِّسُهُ وتقف خلفه من دون أن يشعر كاتبُه بحضورها المُقَنَّع. وليس في هذا الأمر مبعث غرابة، فالأيديولوجيا تقترن أحياناً بفعل اللاشعور(٤) وتأخُذ استراتيجيَّةُ حضورها شكلَ إخفاءٍ لوجودها هو عينُه شرطُ نجاحها في أداء وظيفتها. والأهمُّ من ذلك أن الأيديولوجيا لا تنجح في مَحْوِ آثارها فحسب، بل تنجح أيضاً في التعبير عن نفسها في صورة معرفةٍ «علمية» «موضوعية» من طريق نجاحها في **مُلاَبَسَة** اللغةِ العلمية وركوب مفرداتها. وهل العلموية (Scientisme) غير الأيديولوجيا وقد تَلَبَّستْ؟**!**

على أن الملاحظتين السابقتينْ إذْ تفْضَحان الأشكال المختلفة التي تلجأ إليها الأيديولوجيا لممارسة حضورها المُقَنَّع أو لإخفاء آثار حضورها، لا يستقيم وعيُهُما إلاّ متى أخذنا في الحسبان **حقيقتينْ** مترابطتينْ لا سبيل إلى تجاهلهما في هذا المعرض:

أولاهُما أن **الأيديولوجيا شكْلٌ من أشكال المعرفة** له ما يبرِّرُه، بل وله ما قد يؤسِّس مشروعيته في حالاتٍ من الوعي والواقع التاريخي. وعلى ذلك، لا ينبغي أن يُنْظَرَ إليها **دائماً** وكأنها لَوْثَةٌ يجب حَجْبُها على ما تَسْعَى **العلموية** في القول به وتقريره.

وثانيتهما أن **المسافة بين ما هو معرفيّ وما هو أيديولوجي محدودة في مجال**

---

(٤) انظر تحليل للعلاقة بين الأيديولوجيا ومفهوم اللاشعور الفرويدي في: عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩).

الإنسانيات؛ ذلك أن ظواهر التاريخ والاجتماع الإنساني غير ظواهر الطبيعة، ومساحةَ تدخُّلِ الذات والميول والعواطف والمصالح فيها واسعة إن قورنت بذاتِ المساحة في ظواهر الطبيعة. وفي الحاليْن، لا مناص من رؤيةٍ نسبيّة وواقعية للعلاقة بين المعرفيّ والأيديولوجيّ تجنِّبُنَا مطبَّات **المُمَايَزَة الماهوية** بينهما في النظر إلى ظواهر الفكر والوجود الإنساني.

هذه مقدمات ضرورية لقراءة لوحة الدراسات العربية المعاصرة لتاريخ الفكر العربي الحديث بعيداً عن الثنائيات الحَدِّيَّة التي قد يُحْمل عليها التقابل المفتَرض بين مفهومَيْ الأيديولوجيا والمعرفة. إنْ شئنا التعبير عنها بمفردات أخرى، قلنا إنها مقدمات تدعو إلى التأمّل في تلك الدراسات بما هي قراءات محكومة بجدليات فكرية حادّة أهمُّها ـ في ما يَعْنينَا ـ **جدليات الأيديولوجيا والمعرفة**.

١ ـ نزعةٌ تبشيرية

طغى على كثيرٍ من التأليف العربي في ميدان تاريخ الفكر مَنْزِعٌ **تبشيريٌّ** ملحوظ، فَبَدَا معظَمُهُ سرْداً لأفكار «الأوّلين» من مفكري القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وتعريفاً بها وتظهيراً لبعضها دون بعضٍ آخر. كان واضحاً أن الذين تصدّوا لتأْريخ الفكر العربي الحديث في حقبته النهضوية إنما فعلوا ذلك مدفوعين بهاجسٍ نهضويّ ألحَّ عليهم كثيراً وولَّدَ لديهم شعوراً بأن قضيتهم، في النصف الثاني من القرن العشرين، هي عينُها قضيةُ أسلافهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وإن اختلفتِ اللحظةُ الزمنية واختلفتِ المفردات. وليس من قرينةٍ على وعيِهم التشابُهَ إياهُ في الهواجس والمطالب أكبرُ وضوحاً وأعلى حجَّةً من انحيازاتهم الصريحة إلى أفكار النهضويين وإحاطتها بالإضاءةِ والتجلية في ما كتبوه. فلقد كانوا ـ بمعنىً ما ـ كمَنْ يقرأ نفسَه في مرآة هؤلاء الأسلاف، ويتوسَّلون ببعض أجوبتهم عن أسئلة حقبتهم لتجهيز أجوبة جديدة عن أسئلتهم المستجدَّة.

يَلْحظ القارئُ في هذا التأليف، المؤرِّخ للفكر العربي النهضوي، أن الفرضيةَ الأساس الحاكمة لتفكير أصحابه هي **فرضية الاستمرارية الفكرية والإشكالية** التي يمثلونها هُم بالنسبة إلى رواد النهضة وأفكارهم. لا يكاد القارئُ هذا يَعْثُرُ على شبهةِ دليلٍ بأن مؤرخي الفكر المعاصرين يقيمون مسافةً ما مع أولئك الذين يؤرّخون لأفكارهم، فلقد كادتِ المسافةُ تلك تضيع أو هي في حُكم ذلك. وليس يُرَدَّ هذا فحسب إلى أسباب إيبيستيمولوجية من قبيل انشداد فكر مؤرخي الفكر

إلى إشكاليات مَن يؤرخون لإنتاجهم وإعادته إنتاجَها[٥] من تعديلٍ في الجوهر، وإنما مردُّهُ إلى **فاعلية الوظيفة** الفكرية والاجتماعية التي تنهض بها أفكار النهضة في المجتمع والوعي في الزمن المعاصر، أعني في زمنِ مَن أرَّخوا لها وأعادوا قراءتَها في ضوء ظروفهم ونوع مشكلاتهم التي عَرَضَت لهم في تلك الظروف. على أن الأدعى إلى الاهتمام في أمْر هذه الفرضية، طبيعتها **كفرضية**. إذِ «الاستمرارية الفكرية» ليست حقيقةً بديهية إلا في وعي من حملوها على محمل اليقين. فلقد يكون جديراً بالتفكير والبحث أن نذهب في النظر إليها مذهباً آخر، فنرى فيها ـ مثلاً ـ حصيلةَ فِعْلٍ من أفعال التأويل «يختار» المتأوِّل في نطاقه أن يُسْقِط الحدودَ مع المتأوَّل ويتماهى معه فيحسب نفسَه استمراراً تاريخيّاً له[٦].

لسنا نشك في أن هذا النوع من العلاقة بين القارئ والمقروء قام واستتبَّ، في الحالة التي ندرسها، ونشأت فرضية الاستمرارية التاريخية حصيلةً له. ولقائلٍ أن يقول إن هذه الاستمرارية في حكم الثابت المُؤكَّد الذي يَعْدو الحيِّزَ الافتراضي، وأنّ في المُكْن إقامةَ الدليل عليها من نوع الإشكاليات الفكرية التي يدور عليها وعيُ المعاصرين والتي هي عينُها إشكاليات النهضويين. وليس يعدو القائلُ الحقيقةَ حين يقول ذلك، لكنه يكاد أن ينسى أنّ تداولَ الإشكاليات عينِها ليس ممّا يَبْعُد النظرُ إليه بوصفه ـ أيضاً ـ فعلاً من أفعال التأويل ذاك. إذِ المستعيرُ إشكاليةً مقدِّرٌ لما في مُكْنها أن تقدِّمَهُ له من ممكنات معرفية أو أيديولوجية أو اجتماعية، فالقاعدةُ أن الناس/المفكرين يَرِثُون واقعاً لا أسئلةً، ويختارون أسئلتهم **من بين أسئلة أخرى** ممكنة مدارُهَا على الواقع ذاك، وإلاّ كانت إشكاليات المفكرين ـ من كلّ الملل والنِّحل ـ واحدة.

على أن لاِخْتيارهم إشكالية النهضويين، ووضَعُهم أنفسَهم ضمن خط الاستمرارية الفكرية، ما يبرِّرُهُ من خارج الفكر والهوى المعرفيّ، أي من التاريخ والظروف الموضوعية. فلقد حَفِلت الظرفية التاريخية التي أرّخوا فيها للفكر العربي الحديث والمعاصر بتحوُّلاتٍ هائلةٍ في المجتمع والثقافة باعدَتْ بينهم وحلمَ النهضة وحملتْهُم على ظنٍّ أشبه باليقين بأن فكرة النهضة والتقدُّم لم تستنفد مشروعيتَها

(٥) ذلك ما يذهب إليه محمد عابد الجابري في نقده هيمنة إشكالية الأصالة ـ المعاصرة في الوعي العربي. انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩).

(٦) تستمر هذه اللعبة التأويلية في الفكر عند المعاصرين في علاقتهم بأسلاف ينتمون إلى العهد الوسيط. لا عجب، إذن، إن حصلت مع محدثين أقرب إليهم في الزمان من الأوّلين.

التاريخية بعد لأنها ـ بكل بساطة ـ لم تتحقَّق كاملةً، بل لأن تراجعاً خطيراً عنها حَصَل فأعاد تاريخ العرب المعاصر وفكرهم إلى نقطةِ البدايةِ من العصر الحديث.

اشتدَّ هذا الوعي بخسارة مشروع النهضة، وبالحاجة إلى استعادته على نحوٍ جديد، في **لحظتين** من تاريخنا المعاصر: في السنوات الأخيرة من النصف الأول من القرن العشرين، ثم بين منتصف الستينيات وبداية الثمانينيات من القرن نفسه. كشفتِ اللحظةُ **الأولى** عن حدود الحقبة الليبرالية في السياسة ـ في مصر وبعض بلاد المشرق ـ ومحدودية النتائج التي أسفرتْ عنها، مثلما كشفت عن تراجُع مروِّع لأفكار دعاة النهضة والتقدُّم في مقابل صعودٍ دراماتيكي لخطاب الإحيائية الإسلامية وقواه الاجتماعية والسياسية. وحين كتب أحمد أمين كتابه[7] عن الإصلاحية في القرن التاسع عشر، وكتب ألبرت حوراني كتابه[8] عن الفكر العربي في العهد الليبرالي، كان الانفصال الفكري عن خطاب النهضة في وجهيْه الرئيسَيْنْ (=الإصلاحيّ الإسلامي والليبرالي) قد أخذ مداه، وكان تلامذةُ النهضويين من الليبراليين والتنويريين والمجتهدين يتراجعون إلى الخلف ويبدّلون (طه حسين، محمد حسين هيكل، عباس محمود العقاد، خالد محمد خالد)، أو يلوذون بالصمت (أحمد لطفي السيد، علي عبد الرّازق)، فيما كان فكر الصحوة وحركة «الإخوان المسلمين» في مدٍّ تصاعديّ مديد. أما اللحظة **الثانية**، فكشفت عن **حقيقتيْن** جارحتيْن ومتلازمتيْن، **إخفاق الثورة** من جهة، **وانكشاف محدودية إنجازها لأهداف النهضة** من جهة أخرى. ولم يكن على أيٍّ من الحقيقتين انتظار هزيمة العام ١٩٦٧ وانكسار المشروع القومي التحرري كي يتبيَّن، ذلك أنّ الوعي النقديَّ العربيَّ كان قد الْتَقَطَ مبكّراً (في النصف الأول من ستينيات القرن العشرين وفي منتصفها) إرهاصات ذلك الإخفاق ونبَّه على بعضها. ولم يكن ما كتبه أنور عبد الملك وعبد الله العروي نقداً لتجربة الدولة الوطنية الناصرية إلا مثالاً لذلك النقد[9] الاستشرافي. ولقد كان على فكرة النهضة، في الحاليْن، أن تُبْصِر النّور من جديد بوصفها **الفكرةَ التاريخية** التي لا مناص من تحقيقها لفتح

---

(٧) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)، والدراسات المجموعة في هذا الكتاب كتبت بين الأربعينيات وبداية الخمسينيات.

(٨) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

(٩) انظر: عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، العرب والحداثة؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

أفق التقدم، بعد إذْ آلتْ في التطبيق إلى إخفاق. وما كان غريباً ـ لهذا السبب ـ أن يزدهر الاهتمام بإشكاليتها في التأليف العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين؛ فلقد كان فيه ما يُؤْذِن بميلاد وعيٍ نقديّ شامل لحقبةِ قرنٍ أو يزيد من الزمن العربي الحديث على نحو ما سنرى في ما بعد.

❊ ❊ ❊

ليس تزايُداً منّا أن نقول إذن، وفي ضوء المعطيات التي وقَعَ الإلماع إليها، إن الكثير من ذلك التاريخ الثقافي الذي تناول الفكر العربي الحديث والمعاصر بالدرس، غلب عليه منزِعٌ **تبشيريّ** واحتفائيّ لم يكن الغرض منه أكثر من تظْهير أفكارٍ وأطروحات، وابتعاثها من جديد، وتأْوين أسئلتها، وتجديد إمكانيات فْعلها وتأثيرها في الجمهور. وهكذا بَدَا تاريخُ الفكرِ ذاك انتصاراً لأفكار السَّلف الحديث والمعاصر، وإحياءً لها بعدَ موات، وانتظاماً فكريّاً جديداً في نطاق بنيتها. على أن هذا المنزع التبشيريّ ـ وهو **منزِعٌ أيديولوجيٌّ** بامتياز ـ قدَّم نفسَه في **صيغةٍ أيديولوجية مضاعَفَة** حَكَمتْها اللعبةُ (الأيديولوجية) المألوفة؛ **لعبة الإظْهار والطّمس** المتلازمينْ. فكان التاريخ الفكريُّ ـ بهذا المعنى ـ تاريخاً **انتقائياً** لا نقرأُ في لوحةِ معطياته الموروثَ الفكريَّ (الحديث والمعاصر) كُلاًّ وإنَّما **أبعاضاً منفصلة**، بل متمايزة ومتقابلةً بحسب تَمَايُزِ مواقع قُرَّاءِ ذلك الموروث وتَقَابُلِهَا في ساحة المعرفة والأيديولوجيا. إذْ لَمَّا كان للقراءةِ ـ أية قراءة ـ **بروتوكولات أيديولوجية**(*) تحدِّد لها نوعَ علاقتها بالمقروء، وخطَّ سَيْر (= أو خريطة) قراءتها، وعُدَّةَ القراءةِ (من فرضيات ومنهج ومفاهيم. . .)، والأغراض المرغوب فيها، فقد كان لقراءة التاريخ الفكري العربي المعاصر ـ من هذا الموقع التبشيري الذي ألمحنا إليه ـ أن تنطلق من زاويةِ رؤيةٍ تُشدِّد على **حزبيّة ثقافية** بين القارئ والمقروء، وتتَطَلَّع إلى إعادة ضخّ الحياةِ فيه واسطةً من وسائط تجديد نفوذِ الموقع الفكريّ الراهن للقارئ، ثم تتوسَّل بأدوات العَرْض والسَّرْد والاستعادة المناسِبَةِ لمنطلقات القراءة وأهدافها.

❊ ❊ ❊

يتعدَّد قُرّاءُ ذلك الفكر ومؤرخوهُ، فتتعدَّد صورُهُ واتجاهاتُهُ بتعددُّهم. لا يهتمُّ أيُّ فريقٍ من هؤلاء القرّاء إلا بما يْحَسَبُهُ التيار الفكريّ الجدير بالقراءةِ

(*) مثلما لها بروتوكولات معرفية ومنهجية.

والتأْريخ، أيِ الذي يغذّي موقعه ويُسْنِد رهاناته المعاصرة. يُجَاهِر البعض بأوراق قراءته فيما يُخْفيها بعضٌ آخر من دون أن يَقْوى على حَجْب إمكان رؤيةِ لعبة الإخفاء (في قراءته) الذي يَحْرِصُ عليه. وقد يميل البعض إلى ممارسة انتقائيَّةٍ أقلّ محاولاً سَتْرَ عورتها بتمثيلٍ للموروثِ الفكريِّ المؤرَّخ له أَوْسَعَ (بما لا يُخِلُّ بقاعدة الأولوية لبعضٍ فيه على بعضٍ آخر)، بينما يميلُ آخر إلى اعتماد انتقاءٍ شبه عقائدي لمقالةٍ من مقالات الفكر العربي دون أخرى مُرْدِفاً ذلك ـ أحياناً ـ بالتنظير لذلك الاختيار.

سنحاول أن نقرأ **ثلاث** محاولات للتأْريخ الفكري في الفكر العربي المعاصر لم تكن بعيدة عن أهداف أيديولوجية صريحة أو مُضْمَرَة، ولم يكن لينقصها بعضُ التبشير، وإن هي تَفَاوتَتْ في درجته. الجامعُ بينها في المنهج واختيار الموضوع أنها سَلَكَتْ في التأْريخ مسلكاً موضوعاتياً (Thématique) فانصرف كُلٌّ منها إلى موضوعةٍ يؤرّخ منها للفكر العربي أو، قُل، لتيّارٍ من هذا الفكر.

أ ـ موضوعة الإصلاح

من البَيِّنِ أنّ الانصراف إلى تأْريخ هذه المسألة في الوعي العربي إنما هو انصراف إلى تأْريخ الفكر الإسلاميّ الاجتهادي الحديث الذي عني بأمرها شديدَ عناية وكانت له قضيةً مركزية. قد يُلْتَمَس بعضُ العذر لأحمد أمين في قَصْره تأْريخ الفكر(١٠) على هذا الرافد من روافد فكر النهضة (الإصلاحية الإسلامية نعني) لأنه الوحيد من تيارات النهضة الذي انشغل بمسألة الإصلاح. وقد يشفع له أكثر أنه كان في جملة رموز التيار الليبرالي في حقبة العشرينيات ـ الخمسينيات من القرن العشرين، فما انحاز إلى ليبراليّي القرن التاسع عشر على حساب إسلاميي القرنِ عينِه. لكن ذلك لا يرفع عن مساهمته في التأْريخِ الثقافي سمتَها التبشيرية الصريحة حتى وإنْ وَضَعَ عنها حْملَ صفةِ الانتقائية **قليلاً** لحصْرِهِ التأْريخ في مسألة الإصلاح من دون سواها، وهي قضية إسلاميي عهد النهضة بامتياز.

وقد يختلف قارئ الكتاب مع أحمد أمين في دقَّة نمذجته وسلامتها: إدراج محمد بن عبد الوهاب ضمن تيار الإصلاحية الإسلامية (فيما إشكاليتُها مختلفة تماماً عن إشكاليته ومرجعياتُها غيرُ مرجعيته)، إسقاط رفاعة رافع الطهطاوي من

(١٠) أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**.

مشروعه التأْريخي، إدخال عبد الله نديم ضمن فئة المفكرين. . .، لكنه لا يختلف في أنه قدَّم أَوْفى تعريف ممكن بإشكاليات مَنْ تناولهم بالدرس وأفكارِهُم وسيرةِ حياتهم بمنهج العرض المُتَاح له آنئذ. ومع أن مزاج أحمد أمين وخياراته في التفكير أَمْيَل إلى بعضٍ من الإصلاحيين من بعضٍ آخر[11]، إلاّ أن تأْريخَهُ أفكارَهُم لم يسلك مسلكَ الانحياز إلى فكرةٍ أو أطروحةٍ دون أخرى. فهو ما كان بصدد **قراءةِ** فكر الإصلاحية، بما تعنيه القراءة من نقدٍ وتحليل، وإنما كان معْنيّاً **بتأْريخ** ذلك الفكر، وإعادة تقديمه إلى جمهورٍ من القرّاء جديد. وليس من شك في أن درجة الانحياز أو مخالفَة الرأي تتضاءل كلما حَكمَ النصَّ المكتوب منطقُ التقديم والعرض والتلخيص، كما في حالة كتاب أحمد أمين هذا.

على أن حرصه على عدم الانحياز لمقالةٍ بعينِها من مقالات الإصلاحيين ليس قرينةً على موضوعيةٍ في الرؤيةِ نَهَجَها أحمد أمين، أو على نظرةٍ إلى الموضوع خاليةٍ من التلبُّس الأيديولوجي. فما يقدِّمُهُ باليُمنى حياداً تجاه مقالات الإصلاحيين يأخذه باليُسْرى **انحيازاً لمقالاتهم كافة**. ذلك أن قضيته في تأْريخه الفكر الإصلاحي الإسلامي لم تكن بيان وجاهَة رأيٍ على رأي وفريقٍ على فريق داخل تيار الإصلاح، وإنما **بيان وجاهة فكر الإصلاحية الإسلامية** على وجه العموم في مواجهة ما يقابله. ها هنا، فقط، نملك أن نحسب التقديمَ والعَرْض فعلاً ثقافياً غيرَ محايد وإن هُوَ قدَّم نفسَه على نحوٍ يوحي بالنقيض؛ فخَلْفَ «براءة» التقديم والعَرْض تكمن الأسئلةُ الحاملة على الشكّ والاشتباه: لماذا عَرْض هذا الفكر بالذات؟ ولماذا عرضه على هذا النحو؟ وما الغرض من ذلك؟. . .

أسئلة لا يمكن أن يُجَاب عنها إلاّ في ضوء حقائق كان لها الأثر الكبير في فكر أحمد أمين، وفي جملتها **ثلاث** حقائق:

الحقيقة الأولى أن اللحظة التي كتب فيها أحمد أمين دراساته (المجموعة في هذا الكتاب) عن رموز الإصلاح الإسلامي، هي **لحظة تراجُع الفكر الإسلامي** في مصر والبلاد العربية، كما سبق وألمحنا إلى ذلك قبْلاً. إنها لحظة **صعود خطاب الإحيائية الإسلامية** (الإخوانية) **وقطيعته الفكرية مع خطاب الإصلاحية الإسلامية** للقرن التاسع عشر. إن هذه الإحيائية هي ذلك المقابل الفكريّ للفكرة

---

(١١) هو أَمْيَل إلى جمال الدين الأفغاني من محمد بن عبد الوهّاب، وأمْيل إلى خير الدين التونسي ومحمد عبده والكواكبي من الأفغاني وعبد الله النديم.

الإصلاحية التي دافع عنها أحمد أمين[١٢] دفاعاً مُجْمَلاً أسقط فيه الانحياز لمقالةٍ منها دون أخرى، ذلك أنه أمام التحديّ الذي تفرضه، لا معنىً لِنَقْلِ التناقض إلى داخل الإصلاحية ووضْعِ فكرةٍ منها في مقابل أخرى. هكذا يستقيم فهم الأسباب التي حملتْه على تأْريخ فكر الإصلاح الإسلامي وإبداء الحياد تجاه مقالاته: الردّ غير المباشر على خطابٍ إسلاميّ معاصرٍ (له)[١٣] دون الأوّل قيمةً ومكانة وفائدة.

و**الحقيقة الثانية** أن أحمد أمين لم يَحِدْ عن الاعتقاد في أصالةِ الفكرة الإصلاحية الإسلامية وتاريخيتها وتوازُن موقفها، واتصالِها بدرجة التطور الثقافي والاجتماعي في المجتمع العربي. ولقد تكون معاينتُه لِما آلتْ إليه تجربة التحديث الثقافي والاجتماعي من إخفاق[١٤] مِّما عزَّز لديه مثل ذلك الاعتقاد فَدَفَعَه إلى طلب فكرة المعاصرة من طريق إعادة وعي الموروث وعياً جديداً[١٥].

و**الحقيقة الثالثة** أن الحاجةَ إلى مخاطبة جيلٍ جديد بفكرة الإصلاح حاجة ماسّة ليس فقط لتحرير وعيه من ثقل أفكار معادية لفكرة الإصلاح الإسلاميّ، وإنما أيضاً لبناء ذاكرة ثقافية عامّة تتواصل فيها لحظات الفكر العربي الحديث والمعاصر، ويُدْرَك فيها أثرُ السابق في اللاحق[١٦].

حين نصف خطاب أحمد أمين ـ في تأْريخه فكر الإصلاح الإسلامي ـ بأنه

---

(١٢) ممّا له دلالة أن أحمد أمين لم يُؤرّخ في كتابه للسيد محمد رشيد رضا، تلميذ محمد عبده وأحد الإصلاحيين المتأخرين، بسبب انقلاب رضا على الفكرة الإصلاحية وتأسيسه الموضوعات التي عليها سيقيم حسن البنّا والإحيائيون أفكارهم.

(١٣) لم يكن مستغرباً أن يلجأ أحمد أمين، وهو الليبرالي المعتدل بل لأنه معتدل، إلى الدفاع عن الفكرة الإصلاحية. فإلى أنه دفاع له ما يبرّره تراجع العقل الإسلامي عن المكتسبات الفكرية النهضوية، فإن الرجل لم يكن يضع وعيه الليبرالي المتوازن في مواجهة كل ما هو إسلامي ـ على طريقة أبناء جيله من الليبراليين المصريين ـ كما تشهد بذلك كتبه واتصاله المستمر بالفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي.

(١٤) من مظاهر ذلك الإخفاق الصدام بين الحديث والموروث وانقسام المجتمع إلى منظومتين متعارضتين. يعي أحمد أمين ذلك جيداً حين يكتب بحسٍّ تاريخيّ عالٍ: «. . . ومما زاد الأمرَ صعوبة في تطبيق ظواهر المدنية الغرْبية في الشرق أنها **نشأت بالتدريج في الغرب**، واتّصلت كل الاتصال بتاريخه وأحداثه وبيئته الطبيعية والاجتماعية، ثم **جاءت إلى الشرق دفعة واحدة** من غير تمهيد، ودخلت على عادات وتقاليد ومواضعات موروثة تخالفها كل المخالفة، فكانت المنازعات شديدة والصدمة قوية». انظر: أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص ٣٤٠ (التشديد من عندي).

(١٥) يمثل عمله التاريخي الموسوعي في ثلاثيته الرائدة **فجر الإسلام**، **ضحى الإسلام**، و**ظهر الإسلام** مثالاً لذلك الطلب.

(١٦) انظر: أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص ٩.

تبشيري وأيديولوجي، فنحن لا نقْدَحَ فيه أو نبتخس قَدْرهُ بمقدار ما ننبِّه إلى الوازع الحاكِم لذلك التأْريخ وموقع الالتزام الأيديولوجي (بالفكرة الإصلاحية) الذي اختارهُ الكاتب لنفسه. أما وظيفة الكتاب التعليمية، فلم تكن لِتَخْلُو من فائدةٍ علمية لِمَنْ لم يتصل بنصوص النهضويين. وهي فائدة تَضَّاعَفُ أكثر من كاتب على درجةٍ عاليةٍ من الاقتدار في العرض وفي الكتابة بأرشق أسلوب من غير تكلُّف.

ب ـ موضوعة النهضة

معنى النهضة أوسع من معنى الإصلاح في الحقل التداولي العربي للمفهومين. يمثّل الإصلاح **لحظة فكرية** ضمن إشكاليتها وممثلوه فريقاً من مفكريها هو الذي اعتنى أحمد أمين بالتأْريخ لأفكارهم على نحوٍ حصريٍّ مقصود كما بيَّنّا. لا جرم، إذن، أن التأْريخ لفكر النهضة يكون أوسع لأنه يستدخل في نطاقه تيارات فكرية أخرى غير تيار الإصلاح، ويتناول، من طريقها، أسئلة أخرى غير التي عني بها الإصلاحيون. ولقد يكون العمل العلمي الذي كرّسه ألبرت حوراني لتأْريخ فكر النهضة[١٧] الأَوْفَى تعبيراً عن هذا المعنى والأشمل تمثيلاً لمقالات ذلك الفكر حتى الآن. وقد صدر الكتاب، في طبعته الأولى، عن منشورات جامعة أكسفورد في العام ١٩٦٢، وأعيد طبعه طبعات عدة ضمن منشورات جامعة كمبردج منذ العام ١٩٨٣؛ وهو يمثل أحد أكثر مراجع تاريخ الفكر العربي المعاصر رصانةً وفائدة.

سمَّى حوراني عهد النهضة في عنوان كتابه بـ **العهد الليبراليّ** *Liberal Age*. ولم يكن مرتاحاً للعنوان، على نحو ما يشير في مقدمة طبعة كامبريدج التي كتبها في كانون الثاني/يناير ١٩٨٣[١٨]، خاصة وأن الأفكار المؤرَّخ لها ليست تتعلق بالمؤسسات الديموقراطية أو الحقوق الفردية فحسب، بل أيضاً بقوة الوحدة الوطنية وسلطة الحكومات[١٩]؛ وهذه ممّا خاض في شأنها كثيرون: ليبراليين كانوا أو غير ليبراليين. بل إن السؤال الضمنيّ الذي حرّك عنده فكرةَ الكتاب هو كيف حصل تفاعُل النخب الثقافية العربية مع الفكر الأوروبي والنظام الأوروبي الجديد، وما نوع الأسئلة التي وَلَّد في وعيها؟ وهو تفاعُلٌ ما اقتصر على تيارٍ دون آخر، وإنما شملها جميعاً على تفاوتٍ في الدرجة واختلاف. صحيحٌ أن

---

(١٧) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939.*

(١٨) Ibid., p. iv.

(١٩) Ibid., p. iv.

حوراني يتحدث، بلغةٍ لا تخلو من القَطْع، عن أن «أغلب اللامعين من الكتّاب في بيروت منتمون إلى الطوائف المسيحية في لبنان وسورية»، وأنهم كمسيحيين «تفاعلوا مع الثقافة الغربية بطرق مختلفة عن المفكرين المسلمين»[(٢٠)]، لكنه في تأْريخه للفكر العربيّ ما تحدَّث عن الليبراليين حصراً وأعْرَض عن الإسلاميين، ولا انتصر لمواقف الأوّلين **دائماً** على حساب الأخيرين. ولذلك بَدَا تأْريخُهُ فكرَ النهضةِ **متوازناً** إلى حدّ، والأهمّ: أقلَّ **انتقائيةً** ممّن سبقوه وأعقبوه ممن تناولوا الموضوعَ نفسَه.

لا تَقِلّ كفاءةُ حوراني في العرض عن كفاءة أحمد أمين إنْ لم تكن ـ أحياناً ـ أعلى وأدقّ. لكن الأهمّ من ذلك أن طريقته في العرض تَسْلُك منهج **التحقيب الإشكالي** وإنْ هي أعادتْ إنتاج الخيار المنهجيّ نفسِه: التأْريخ للمفكرين وأفكارهم لا للتيارات الفكرية[(٢١)]. ولقد تناول هذا التحقيب الإشكالي **أربعة** أجيال فكرية:

جيلٌ **أوّل** (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠) بشّرت أفكارُهُ بالحداثة الأوروبية (الطهطاوي، والتونسي، والبستاني)[(٢٢)] ولم ير فيها إلاّ الحسنات[(٢٣)].

وجيلٌ **ثانٍ** (١٨٧٠ ـ ١٩٠٠) عاش التمزق بين التطلُّع إلى نهضة تستعير بعض أسس التمدّن الأوروبي الحديث وبُغْضِ أوروبا الاستعمارية[(٢٤)] (الأفغاني عبده وبعض تلامذته)[(٢٥)].

وجيلٌ **ثالث** (١٩٠٠ ـ ١٩٣٩) انقسم إلى تيارين حاول محمد عبده أن يُجْمَع بينهما (إسلاميّ وعلماني) وتفرقت بهما السُّبُل (قاسم أمين، ومحمد رشيد رضا، وأحمد لطفي السيّد. . .)، ثم جيلٌ **رابع** (بعد الحرب العالمية) رسم حوراني ملامح خياراته الفكرية باقتضاب (التيار القومي الاشتراكي، والتيار الإخواني. . .).

من يقرأ الكتاب، لا يجد فيه ما يعيبه على مستوى عيّنات القراءة، فهي تمثيلية متوازنة، وشملت عشرات الأسماء الفكرية من تيارَي النهضة: الليبرالي

---

(٢٠) Ibid., p. v.

(٢١) انظر مبرّراته التي سوَّغ بها هذا الخيار المنهجي في: المقدمة من المصدر نفسه.

(٢٢) انظر الفصل الرابع من: المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ١٠٢.

(٢٣) «حين نظر الطهطاوي وخير الدين إلى أوروبا، فإن ما شاهداه هو أفكارها ومخترعاتها الجديدة أكثر من قوتها التي لا تُقَاوَم»، انظر: Hourani, Ibid., p. 103.

(٢٤) «أصبحت أوروبا الخصم كما النموذج» بالنسبة إلى هذا الجيل، انظر: Ibid., p. vi.

(٢٥) انظر الفصلين الخامس والسادس من: المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٦٠.

والإسلامي، و ـ بالتالي ـ لا مجال للقَدْح فيه بدعوى الانتقائية أو التحزُّب الأيديولوجي لخطاب على حساب آخر. لكن ذلك لا يرفع عنه شبهة المقاربة المحكومة بالوازع الأيديولوجي والتبشيري. إذِ الكتابُ هذا يُبَشر بأفكار النهضويين، لكن تبشيريتَه أقلّ تلميعاً لفريقٍ واحد وتظهيراً لأفكاره مما فعله أحمد أمين. فهي توسِّع دائرة من تعيد التأْريخَ لفكرهم من دون أن تعير اهتماماً كبيراً لِما يميّز بين تياراتهم. إنها تعتني ببيان الجامع بينهم على اختلافٍ لا تنفيه، والجامعُ هذا ليس سوى **جِدّة** أفكارهم و«**حداثتها**» وما تنطوي عليه مضامينها من علامات **القطيعة مع الماضي**(٢٦). ولعلّه من غير العسير على قارئ هذا العمل الجليل في ميدان تاريخ الفكر العربي (الحديث والمعاصر) أن يدرك الأسباب التي حملتْ مؤلِّفَه على نهج هذا المسلك في قراءة تاريخ ذلك الفكر قراءةً انتصارية تظهيرية؛ وقد يكون في العودة إلى ظروف هذا التأليف ـ التي وُضِع فيها ـ ما يُميط اللثام عن بعض تلك الأسباب.

كُتب الكتاب في مطلع عقد الستينيات من القرن العشرين في لحظة بَدَتْ فيها فكرةُ التغيير (الاجتماعي والسياسي والثقافي) وكأنها أخذتْ مداها في التحقق المادي. لكن دافعاً غيرَ موعىً به عند حوراني ـ في ذلك الحين ـ كان يفعل فعله في صمت: انبعاث دعوات التقليد والأصالة والقطيعة مع الغرب والفكر الحديث. ولقد كان في حكم المفهوم تماماً ـ أمام معطىً من هذا النوع ـ أن تميل عملية التاريخ الفكري إلى نوع معيَّن من التمثُّل لأفكار أولئك الذين تؤرّخ لهم يتناسب والغرضَ الضمنيَّ غيرَ المُعْلَن(٢٧) من ذلك التاريخ. كان التشديد على خطاب النهضة والتنوير فعلاً ثقافيّاً ضروريّاً تَغَيَّا تكريس ما عُدَّ، في ذلك الحين (= منتصف القرن العشرين)، في جملة المكتسبات العقلية والثقافية للعرب في الحاضر. من النافل القول إن حوراني لم يصطنع لمضمون الفكر العربي واتجاهاته صورةً مُتَخَيَّلَةً تُناسِب هواهُ الأيديولوجي الثاوي في لا شعوره. لكنه ـ قطعاً ـ ذَهَبَ بالتاريخيِّ والواقعِيِّ إلى حدودٍ أبعد ممّا في ممكناتهما، فقدّم رواية عن الفكر العربي **لا تَلْحَظُ مِنْهُ إلاّ ما أرادتْ فيه أن يكون مَوْضِعَ تظهير** بوصفه ـ

---

(٢٦) ورد في مقدمة الكتاب للعام ١٩٨٣ تصريح دالّ: «حين كتبتُه، كان يهمني أساساً أن أسجّل الفواصل مع الماضي: طرائق جديدة في التفكير، مفردات جديدة أو قديمة استخدمت بطريقة جديدة». انظر: Ibid., p. viii.

(٢٧) الغرضُ هذا أيديولوجيٌّ. وهو غيرُ معلن لأن من سمات الأيديولوجيا التَّقَنُّع أو التخفّي. أمّا المُعْلَن في ذلك الغرض، فلسنا نشُكّ في أنه معرفيّ وأكاديمي.

في منطق الرواية تلك ـ «**جوهر**» ذلك الفكر! ولقد تنبّه حوراني إلى هذه السَّقْطة المعرفية في مقدمة كتابه ـ في طبعة ١٩٨٣ ـ فنبَّه عليها مبيِّناً حدود فرضية الانقطاع التاريخي (بين الفكر العربي الحديث والمعاصر وماضيه التراثي)، ومشروعية حسبان فرضية الاستمرارية التاريخية في التحليل، خاصةً لدى الجيلَيْن الأول والثاني في القرن التاسع عشر[٢٨].

ج ـ موضوعة التقدم

توحي الموضوعةُ هذه بأن التَّأْرِيخ لها كإشكاليةٍ في الوعي العربي إنما يتناولُ حكماً تيارات ذلك الوعي كافة بما هي المشتَرك الموضوعاتي (Thématique) والإشكاليّ فيها جميعاً. والحقُّ أنه كان ينبغي أن يقع مثلُ هذا التأْريخ بالمعنى الذي قصدناه لأن الحاجةَ المعرفيةَ إليه ماسَّة. غير أنَّ من تصدّوا لكتابة ذلك التاريخ الفكريّ ما تَحَرَّوا مطلب الشمول في ما كتبوه، فمالت بهم انحيازاتُهم الفكرية والأيديولوجية إلى تظهير مكانةِ فريق من المفكرين على حساب آخر، وذهبَتِ الانحيازاتُ تلك ببعضهم إلى مَحْوِ مساهمات وأدوار مَنْ ليسوا في جملة مراجعهم من المفكرين المحدثين وللإتيان عليها بالتجاهُل والصمت أو ـ عند الإشارة العابرة إليها ـ بالاستصغار والابتخاس.

أمامنا مثالٌ حيٌّ لمقاربةٍ تاريخية للفكر العربي نَحَتْ هذا النحو من النظر: كتاب **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**[٢٩] لفهمي جدعان. عليَّ أن أعترف ـ ابتداءً ـ أن هذا الكتاب هو أشمل تأْريخ للفكر الاسلامي الحديث والمعاصر في الوطن العربي حتى الآن. لكنّ عَيْباً فيه يعتور شموليته هو اقتصارُهُ على المفكرين العرب المنتمين إلى التيار الإسلامي، أي مَنْ أطلق عليهم جدعان اسم «مفكري الإسلام». ولقد كان يَحِقُّ له أن يكتفيَ بمن اكتفى بالنظر في مقالاتهم من المفكرين لو أنه حدَّدَ النطاق الإشكاليَّ المناسب لأفكارهم ـ على نحو ما فَعَلَ أحمد أمين ـ فأدار التأْريخ على مسألة **الإصلاح** مثلاً، أو حتى على مسألة التغيير منظوراً إليها من وجهة نظر تَلْحَظ دوراً رئيساً للمرجعية الإسلامية في تزويد الوعي بالموارد الفكرية والاجتماعية الكفيلة

---

(٢٨) Ibid., pp. viii-ix.

(٢٩) انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

بالتمكين لذلك التغيير. لكن جدعان ما فَعَل ذلك في تأْريخِه، وإنما شاء له أن يدور على فكرةٍ أعمَّ ليس «مفكّرو الإسلام» غيرَ فريق ممَّن بحثوا فيها، وإنْ كانوا أكبر عدداً من فريقٍ أخر شريكٍ لهم في المسألة.

ولم يكن الحصْرُ (= حصر التمثيل في خطاب واحد هو خطاب «مفكري الإسلام) شأناً في باب عيِّنَةِ الدراسة والبحث كما قد يُظَن على مقتضى جاري العادة في مثل هذا المقام؛ ولا هو كان على سبيل الاعتقاد أن «مفكري الإسلام» أوسعُ تمثيلاً من غيرهم من المفكرين العرب في مجال النظر في المسألة، ولا حتى بافتراض أن مساهمتهم الفكرية من العمق والرصانة بحيث لم يُنْصفها أحد فتحتاج ـ لذلك السبب ـ تظهيراً ونشراً. . . إلخ، وإنما الحصرُ أتى على نحوٍ مقصود ليقولَ أمريْن متضافريْن ويشدِّدَ عليهما بالتَّبِعة: **أوَّلها** أن فكر «مفكري الإسلام» تعرَّضَ للحيْف من قِبَل من قرأوه أو أنكروهُ فلم يقرأوه؛ **وثانيهما** أنه وحدهُ الفكر «الأصيل» والأعمق والأدعى إلى الانتباه إليه والبناء عليه، وأن فكر «خصومه» من علمانيين ومسيحيين عرب غيرُ ذي شأنٍ أو قيمة في حساب «التحليل»، بل ولا يمكن البناء عليه في تصوُّر أية نهضةٍ ممكنة لأنه مقطوع الصلة بالتاريخ الثقافي «الأصيل».

حَقَّ لجدعان أن يدّعيَ سبباً لكتابةِ كتابه يعزُوهُ إلى أن الدراسات التي أُنْجِزَتْ حول تاريخ الفكر العربي الحديث عربيّاً وغربيّاً «غير كافية من ناحية، ولا تلتزم دوماً جانب الدقة وسلامة القصد من ناحية ثانية» ناهيك بأن الذين خاضوا فيها مالوا بالموضوع (= الفكر العربي) «ميل الهوى»[٣٠]. لكنه أفصح أكثر في بيان أسبابه، فأبدى البُرْم بمن اختزلوا الفكر ذاك «في هذا **التيار الضّحل** أو ذاك»، وبمن «توسَّع به ليحتضن كل **نحلة** جلّت أو **هزُلت**»[٣١]؛ فكان في ذلك الإفصاح ما يُلقي على علْمية وموضوعية عمله علامة الاستفهام. مَن يكون ذلك التيار «الضيق الضَّحل» وتلك «النِّحلة» التي «هَزُلَتْ» فَحَمَلَهُ الاحتفال بهما ـ على مقتضى «الهوى» ـ إلى أن يضع تأليفه في الفكر العربي الحديث وتاريخه على نحوٍ مختلف؟

إنه التيار الليبرالي (أو العلماني أو التغريبي على حدّ وصفه). ومع أنه يعترف

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥.

بأن هذه التيارات «لاقت صدى لا يُنْكَر لدى بعض المفكرين المحدثين في بعض فترات عصرنا الراهن»، إلاّ أنه يُصِرّ على أن لا يرى في استمرار تأثيرها اليوم (= قبل ثلث قرن: حين كتب كتابه) إلاّ ثمرة للأثر الاستعماري والخارجي في مجتمعاتنا وثقافتنا حين يكتب[٣٢] عنها واصفاً إياها بأنها «لم يزل لها **ذيول** في **بعض** الأوساط الفكرية العربية في عدد من الأقطار **ذات الماضي الاستعماري الغربي** أو الحاضر **المفتوح على جو الثقافة الغربية** البورجوازية ومشتقاتها **وارتكاساتها** الفكرية والأيديولوجية». وما أغنانا عن القول إن في تعليله أسبابَ استمرار تأثيرها كمّيةً من المواقف الأيديولوجية الصريحة المجافية لمنطق التفكير الموضوعي (لئلا نقول العلمي) من قبيل ربط الليبرالية بالاستعمار والاستتباع الثقافي[٣٣]، والانتقاص من شأنها ومن شأن رموزها من طريق تعيين مفكّريها بمفردات التبعيض.

في وُسْع جدعان أن يقول ـ بغير قليل من التردُّد والتزيُّد ـ إن فرضيته الحاكمة لدراسته تنطلق من أن «قطيعة كاملةً مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلاّ في دوائر محدودة جدّاً، وإن الطرح الصحيح لهذا الفكر يكمن في القول إن الهواجس الحديثة قد ظلت مطلّة باستمرار... على وجوه الفكر العربي الكلاسيكية»[٣٤]. ونحن معه في هذا الافتراض[٣٥]، لكنّا ـ في الوقتِ عينِهِ ـ لسنا نفهم كيف يمكن إدراج حسن البنّا، وعبد القادر عودة، وسيد قطب، وتقي الدين النبهاني، وسعيد حوَّى، وفتحي يَكَن[٣٦]... الخ في عداد من أطلّت على وعيهم «الهواجس الحديثة»؟! لكن الأدهى والأمرّ أن

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨ (التشديد من عندي).

(٣٣) لستُ أدري ما إذا كانت «ليبرالية» عبد الله العروي، وهشام جعيط، وقسطنطين زريق، وأنور عبد الملك، وياسين الحافظ، وناصيف نصّار، وعبد الرحمن بدوي، ونجيب بلدي... في ذلك الحين الذي قال فيه جدعان ما قاله من آثار الاستعمار والثقافة الغربية «الغازية» في نظره؟! وماذا عساه يرى اليوم في «ليبرالية» عزيز العظمة، ووضّاح شرارة، وعزمي بشارة، وعلي أومليل، ووجيه كوثراني، وأحمد بيضون، ورضوان السيد، وعبد المجيد الشرفي، ونصر حامد أبو زيد... والبقية تأتي؟!

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣٥) وذلك ما عبّرنا عنه في كتب عديدة؛ انظر: عبد الإله بلقزيز: **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٢)؛ **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)؛ **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، و**العرب والحداثة: من النهضة إلى الحداثة**.

(٣٦) انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٢٥٣ ـ ٥٤١.

يذهب الباحث إلى احتكار تمثيل النهضة ـ في قراءته ـ لصالح هذا الفريق من «مفكري الإسلام»، مُطَّرحاً ما سواه، معتبراً إياه الفريق الذي «يقع أكثر من غيره في المكان الأنسب لوضع نظرية في النهضة أو في التقدم»[٣٧] وقد أداه ذلك إلى إعادة النظر في فرضية البدايات التي استقرت، عند مؤرخي الفكر في القرن التاسع عشر وافتراض «أصول» كلاسيكية للفكر العربي الحديث[٣٨]. لكنها أدَّتْه ـ بكل أسف ـ إلى إنزال حكم الإدانة بحقّ مَن لم يكونوا في جملة الفريق الفكري الأثير عنده، أي «أولئك الذين أداروا ظهورهم للأصول وطرحوا مفهوم النهضة العربية الحديثة على أسس مقطوعة الصلة بالأصول»، هؤلاء الذين هم في حسبانه مجرّد «نوابت»[٣٩] لا يُبْنَى عليها!

لقد تلقّى تيار الحداثة في الفكر العربي وجْبات من الذّمّ والقَدْح من فهمي جدعان[٤٠] لا تليق به كتيار فكريّ ذي شأن، ولا يليق إطلاقها بأيّ باحث يتحرّى الموضوعية والرصانة في التفكير والبحث. كانت **مَشْتَمَة أيديولوجية** من الطراز الأول تلك الأحكامُ العديمية القاسية التي نزل بها جدعان على هامات فكرية نادرة في تاريخ الثقافة العربية (طه حسين مثلاً)، وذلك العنف اللفظي الذي أفصحت مفرداتهُ عن مشاعر كراهية فائقة تجاه المخالفين، وذلك الإصرار على توصيف رموز هذا التيار الفكري بعباراتٍ أيديولوجية قتالية من قبيل «التغريبين»، ناهيك بشبهة لغةٍ طائفية تلمز وتغمز من قناة مسيحيةِ بعض مفكري هذا التيار! لقد كتب جدعان كتاباً رصيناً في تاريخ الفكر أفسده بانتقائيته أولاً، وبتحزُّبه الأيديولوجي ثانياً، ثم بمنسوب النزعة العدائية فيه تجاه المخالفين ثالثاً. وهو، وإن كان أشمل من غيره من كتب تاريخ الفكر العربي الحديث، إلاّ أنه دون ما كتبه في الموضوع أحمد أمين وألبرت حوراني وناصيف نصّار موضوعيةً وحياداً.

* * *

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٨) «إننا لا نستطيع أن نفهم الفكر العربي الحديث إلّا إذا استوعبنا مبادئ الفكر العربي السلفي ومقوماته، وكل محاولة لبتر هذا الفكر بالبدء من هذه الواقعة التاريخية الحديثة أو تلك لا بد أن تؤول على سوء فهم وتقدير لهذا الفكر. انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٠) انظر خاصةً ما كتبه عن أحمد لطفي السيد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وعلي عبد الرازق. . .، المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٧.

لسنا أمام ثلاثة نصوص أيديولوجية وتبشيرية فقيرة إلى أيّ مضمون معرفي أو نَفَسٍ علميّ في البحث والتحليل كما قد توحي وقفتُنا السابقة معها. قد يجادل المرء في مدى القيمة العلمية لمنهج العرض الذي طغى عليها إذا لم يكن يملك أن يتفهَّم دواعيه في عملٍ ينتمي إلى حقل التاريخ الثقافي (أو تاريخ الفكر). وقد يجادل في مدى تمثيلية المفكرين المحدثين ـ الذين تناولتهم تلك النصوص ـ داخل التيارات الفكرية التي ينتمون إليها، أو في مدى تمثيلية النصوص المؤرَّخ لها للمتن الفكري العام لأولئك المفكرين. لكنه لا يسعه أن يجادل في أن جهداً بحثيّاً حقيقيّاً بُذِلَ في الكتب الثلاثة التي عرضْنا لها، وأنها أفضل ما لدينا، حتى الآن، من نصوصٍ في حقل تاريخ الفكر العربي الحديث. لكن نَفَسَها المعرفيَّ هذا ليس يرفع عنها شُبْهَةَ الانحياز والتبشير الأيديولوجيَّيْن، وما يرتبط بهما ويلازمهما من انتقائيةٍ وابتسار. تتفاوت درجات التعبير عن هذه الهواجس الأيديولوجية من مؤرّخٍ للفكرِ إلى آخر: يَبدو منسوبُها أعلى وكثافتُها أشدّ عند فهمي جدعان مقارنةً بألبرت حوراني. وهي كذلك، في حدودٍ أقل، عند ألبرت حوراني مقارنة بأحمد أمين. لكنها هواجس حاضرة في تأسيس النصّ: منذ اختيار الموضوعة، إلى اختيار التيارِ المؤرَّخ له والعيِّنَة المُشْتَغَلِ عليها، إلى إعمال فاعليات الإقصاء وتجهيل المخالفين، إلى الإتيان عليهم بأوْخَمِ «النقد» (=الذّمّ والقَدْح) وأشدّه قسوةً وعنفاً.

٢ ـ نزعةٌ نقدية

لم يكن أنور عبد الملك، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وناصيف نصّار، وعلي أومليل، ووضّاح شرارة، وعزيز العظمة...، مؤرخين للفكر بالمعنى الاختصاصي الدقيق. كان فيهم عالم الاجتماع، والمؤرّخ، والفيلسوف. لكنهم على اختلافٍ بينهم في الاختصاص اتصلوا ـ أشكالاً مختلفةً من الاتصال ـ بمجال التاريخ الثقافي الحديث والمعاصر (فضلاً على الوسيط أو الكلاسيكي) من زاوية **استراتيجيات معرفية** لم تكن تقع فكرةُ التاريخ الثقافيّ منها موقعَ الفكرةِ الدافعة أو الرئيس. اهتمّ أنور عبد الملك بفكر النهضة؛ في مِصْرَ على نحوٍ خاص[٤١] وأرَّخ له. وتناول عبد الله العروي بالتحليل والنقد الأيديولوجيا العربية على نحو ما بدتْ

(٤١) Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale: L'Egypte moderne* (Paris: Anthropos, 1969).

له صُورُها المختلفة في خطابات دعاة الأصالة والحرية والتقدّم ومفارقات الخطابات تلك(٤٢). وانصرف الجابري إلى نقد الخطاب العربي المعاصر(٤٣) مقدّمةً لنقد العقل العربي. واهتم هشام جعيط بتشخيص الفقر الفكري لخطاب النهضة(٤٤). وانشغل ناصيف نصّار بإعادة التفكير في خطاب التنوير العربي(٤٥). ودرس على أومليل خطاب الإصلاحية الإسلامية في المسألة السياسية(٤٦). واحتفل وضّاح شرارة بالجبرتي والطهطاوي(٤٧). ورسم محمد أركون لوحة لتيارات الفكر العربي الحديث(٤٨). ولم يتوقف عزيز العظمة ووجيه كوثراني ورضوان السيّد وسعيد بنسعيد العلوي وكمال عبد اللطيف عن الكتابة في نطاق التاريخ النقدي للفكر العربي الحديث والمعاصر.

هذه ليست أسماء حصْرية لأولئك الذين اشتغلوا ـ اختصاصاً أو اتصالاً وتَقَاطُعاً ـ في حقل تاريخ الفكر. لكنها ـ قطعاً ـ الأكثرَ تمثيليةً والأَظْهرَ قيمةً في هذا الباب. وهي تنتمي إلى جيل ثقافيّ جديد غير جيل مؤرّخي الفكر الروّاد (ما خَلاَ فهمي جدعان) هو جيل الحداثة المعاصر؛ المتشبّع بثقافة مزدوجة: حديثة وإسلامية(٤٩). غير أن ما ميَّزَ مقاربة هؤلاء الذين ذكرنا أسماءَهم وكتبَهم لتاريخ الفكر العربي النهضويّ والمعاصر أنها أَتَتْ مقاربةً **نقديةً** للنصوص والإشكاليات الفكرية التي أرَّخَتْ لها أو أعادت قراءتَها وكتابةَ تاريخها.

لنقرأ محاولتيْن كبيرتيْن في هذا التأْريخ النقدي. تعود **أولاهما** إلى منتصف

---

(٤٢) عبد الله العروي: **مفهوم الحرية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، و**مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، وAbdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique* (Paris: Maspero, 1967).

(٤٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**.

(٤٤) Hichem Djait, *La Crise de la culture islamique* (Paris: Fayard, 2004).

(٤٥) ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)؛ **نحو مجتمع جديد**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)؛ **مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، و**تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤).

(٤٦) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

(٤٧) وضاح شرارة، **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٧).

(٤٨) Mohamed Arkoun, *La Pensée Arabe*, que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France, 1975).

(٤٩) ينطبق ذلك أيضاً على أحمد أمين وألبرت حوراني وفهمي جدعان.

ستينيات القرن العشرين، وتعود **ثانيتهما** إلى مطالع عقد الثمانينيات من القرنِ عينهِ.

أ ـ نقد الأيديولوجيا العربية

إلى عبد الله العروي يعود الفضل في تأسيس **تحقيبٍ إشكاليٍّ** جديد للفكر العربي المعاصر يعتمد التمييز بين الأسئلة التأسيسية الحاكمة للخطابات وقراءتها في ضوء شروطها الموضوعية التي فرضتها، والتمييز بين خطابات الفكر من طريق بيان مصادرها ورهاناتها الاجتماعية والثقافية. وإليه يعود الفضل في تدشين نظرة جديدة إلى التاريخ الثقافي تُزَاوِجُ ـ مزاوجةً جدلية ـ بين منهج نظرٍ تحليليٍّ يراقب الفروق والتمايزات بين المفاهيم والأطروحات، ويضعها في ميزان النقد والتقدير في نطاق شروطها المعرفية والتاريخية، ومنهجٍ في النظرِ رديفٍ يتقصّى ـ في ما وراء فروقها وتمايزاتها ـ وجوهَ التداخُل والاشتراك (إشكاليّاً ومنهجيّاً) بينها على نحوٍ يرتفع بمقاربته إلى سُدّةٍ إيبيستيمية أعلى. لا جَرَمَ، إذن، إنْ كان تعيينُهُ الفكرَ العربيَّ المعاصرَ بعبارة: **أيديولوجيا**. فالتعيين هذا ما بَلَغَ درجةَ تحقير ذلك الفكر وعدِّهِ مجرَّد أيديولوجيا دون الفكر مرتبةً، مثلما فَعَل ماركس[٥٠] وهو يصف «فكر» اليسار الهيغلي في منتصف أربعينيات القرن التاسع عشر، وإنما رَامَ ـ في المقام الأوّل ـ بيان غربته عن واقعه وعدم مطابقته له المطابقَة الضرورية التي تجعله فكراً تاريخيّاً. وعند هذا الحدّ، تنتقل المقاربة **من الفَرْز إلى الجَمْع، من بيان الفروق والاختلافات إلى بيان الجوامع والمشتَرَكات**، وهي هنا: **النظرة الأيديولوجية إلى الأنا والآخر**. وقد يختلف خطاب داعية الأصالة عن خطاب الليبرالي، وقد يختلف أيّ مُنهما عن خطاب داعية التقنية (والثلاثة هؤلاء هُم المعتَمَدون في نمذجة العروي للفكر العربي[٥١]) سواء في مصادر التفكير، أو في المفاهيم، أو في الإشكالية. لكنهم يجتمعون ـ على اختلافٍ ـ على النظر إلى الموضوع بعقلٍ أيديولوجي.

ستّ أفكار كبرى في تأْريخ العروي للفكر العربي المعاصر تستثير انتباه قارئ ذلك التأْريخ. وهي تُكْسِبُ التأريخ إيَّاه فرادة في التأليف العربي المعاصر حول المسألة.

---

(٥٠) انظر نقد ماركس الحادّ لليسار الهيغلي، خاصة موقف الأخير من فلسفة الأنوار: Karl Marx, *L'Idéologie allemande, 1845-1846* (Paris: Gallimard, 1982).

(٥١) Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*.

أولاها نوع الإشكالية الحاكمة لقراءة العروي تاريخَ الوعي العربي المعاصر، وهي ليست سوى الإشكالية المستنبَطة من معطيات ذلك الوعي على نحو ما تمثَّلها العروي وهو يقرأ تلك المعطيات: **إشكالية الأنا والآخر**[٥٢]. يمكننا وصف الإشكالية بالقول إنها عينُها إشكالية النهضة أو إشكالية التقدم التي عليها كان مدارُ الفكر العربي منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر. غير أن تعيين العروي لها، على النحو الذي رأينا، يُخرجها من عموميتها ويدقّق في صيغتها. كل سؤال عن الأنا، كل محاولة لتعريف الذات، يَأخذ صاحبه ـ حكماً ـ إلى السؤال عن الآخر، فالآخر ـ على نحو ما استشكل هيغل المسألة ـ هو الذي يحدِّد الأنا أو يرسم لها إطار التحديد الذاتي. ولقد شُغلت تياراتُ الوعي العربي كافة بالسؤال عينِه على اختلافٍ بينها في المقاربة[٥٣]. الأيديولوجيا العربية المعاصرة تأْريخٌ نقديّ لاشتغال تلك الإشكالية في الوعي العربي، في لَحْظاتٍ **ثلاثٍ** منه، ورصْدٌ تحليليٌّ عميق لوجوه ذلك الاشتغال.

و**ثانيتها النمذجة** التي اعتمدها العروي ليقرأ من خلالها لَحْظات الوعي الثلاث: رجل الدين (Le Clerc) (محمد عبده) والسياسي (Le Politicien) (أحمد لطفي السيد)، والتقنويّ الصناعويّ أو داعية التقنية (Le Technophile) (سلامة موسى)[٥٤]. يرمز كل واحدٍ لِشكل من الوعي. يمثّل الأوّل الوعي الدينيّ، والثاني الوعي الليبرالي، والثالث الوعي الاشتراكي الصناعوي. لا يَفُوت العروي ـ الذي تخطى بهذه النمذجة (Typologie) التصنيفات المألوفة للفكر العربي (= سلفي، ليبرالي، توفيقي. . . إلخ) ـ أن الحالات الثلاث المدروسة، بوصفها العيِّنة الأكثر تمثيلية لِلَحْظات الوعي تلك، ليست خاصة بمصر حصراً وإنما هي تصلح لتجلية الوضع الثقافي في أي بلدٍ عربيّ آخر[٥٥]. لذلك أفْرَدَ حيِّزاً موسَّعاً[٥٦] من الفصل الأول من الكتاب لمطالعة هذه الإشكالية، بالنمذجة نفسِها، في المغرب متوقفاً عند خصوصية خطاب علال الفاسي ـ نظير محمد عبده ـ وتقاطُع ملامح

(٥٢) «يطرح العرب منذ ثلاثة أرباع القرن [=كتاب العروي صدر في العام ١٩٦٧ في باريس]، السؤالَ عينَه: «مَنِ الآخر ومَن أنا؟»». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٣) «يجيب الشيخ، والليبرالي، وداعية التقنية، باختلافٍ، عن السؤال عينِه: «ما الذي يحدّد الغرب إيجاباً ويحدّدنا ـ بالنتيجة ـ سلباً»، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٥٦) للقارئ أن يتساءل: لماذا غاب من نمذجة العروي المغربية شخص مثل محمد بلحسن الوزاني؟ هل كانت ليبراليته أقل وهجاً من ليبرالية غيره؟!

اللحظتين الأولى والثانية فيه[٥٧]، مقيماً بذلك دليلاً على إجرائية هذه النمذجة.

و**ثالثتها** أن الوعي العربي بَدَا ـ في لحظاته الثلاث تلك ـ وكأنه **يجيب عن أسئلة يطرحها الآخر ويرسم إطار التفكير فيها**[٥٨]. وهكذا «يجيب رجل الدين عن أسئلة طرحها رجال دين آخرون واستعيدت للمناسبة من رينان وهانوتو؛ ويُرجع السياسي صدى جون لوك ومونتسكيو، فيما يستعيد داعية التقنية عِظَات كونت وسبنسر»[٥٩]. هل تختلف إجابات المفكرين الثلاثة ـ وسائر من يمثلونهم ـ باختلاف مواقعهم أم باختلاف مراجعهم؟ لا يشك العروي في قدرٍ من الصلة المؤكَّدة بين تلك الأجوبة والمواقع الفكرية التي يحتلها هؤلاء في الحياة الثقافية العربية بما يكتنف هذه من صراعات وتنازُع في الاختيارات. وذلك ما يفسّر لماذا «يبحث الشيخ عن الجواب في المعتقد الديني، والثاني في التنظيم السياسي، والثالث في التقنية»[٦٠]. لكنه ـ في الوقتِ عينِهِ ـ لم يكن يملك أن يتجاهل أن أجوبة الثلاثة بدت وكأنها وحيٌ يُوحَى همساً من مراجع الآخر: لوثر، مونتسكيو، سبنسر[٦١].

و**رابعتها** أن الوعي العربيَّ أبان، في اللحظاتِ الثلاث منه، عن **ضعفٍ وفقر معرفي وانتقائية**. مقالة محمد عبده تضلِّلها أسئلة الآخر (سبنسر مثلاً) فتدفعها إلى ميدانٍ أثير لا مكان للاجتهاد فية (الأخلاق)[٦٢]. وليبرالية لطفي السيد لا تأخذ من مؤلفات جون لوك ومونتسكيو[٦٣] بقدر ما تأخذ من جون ستيوارت ميل وليبرالية نهاية القرن التاسع عشر البئيسة[٦٤]. وتقنوية سلامة موسى لن تنتهل موضوعاتها من أفكار سان سيمون، بل من أفكار مبتذلة مبسَّطة روَّجها ويلز

(٥٧) يقيم عبد الله العروي هذا التحقيب للوعي العربي (=ديني، سياسي، تقنوي)، وبالتالي نمذجته، على فرضية تأسيسية قوامها أن «البلدان العربية كافة تشكل وحدة ثقافية» وإن تفاوتت في التطور، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥٨) «كان الآخر دائماً هو من يطرح السؤال، ويحدد إطار البحث الذي في نطاقه يحاول الفكر العربي المعاصر العثور على الأجوبة»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٦٤) انظر نقد العروي لليبرالية أحمد لطفي السيد ومصادرها الفكرية، في: العروي، **مفهوم الحرية**.

وبرنارد شو[٦٥]. وهكذا إلى عقدة الصلة بالمرجع الحاكم ينضاف عامل الفقر المعرفي والتبسيط في هذا الفكر على ما يقرّر العروي.

و**خامستها** أن **التناسب بين كل لحظةٍ من لحظات الوعي الثلاث وشكل الدولة قائمٌ وثابت**، وإن لم ينتظم ذلك على مقتضى التعاقبِ حكماً. فقد لا يصحّ أن يُرَى إلى الوعي الديني بما هو مرادف للدولة الواقعة تحت سلطان الاستعمار، ولا أن يُنْظَر إلى الوعي السياسي (= الليبرالي) بوصفه مطابقاً لنمط الدولة المستقلة، ولا للوعي التقنوي ـ الاشتراكي كوعي يناسب الدولة القومية[٦٦]؛ ذلك أن «الوعي الديني لا يختفي في الدولة المستقلة الليبرالية، وإنما هو بكل بساطة يفقد موقعه المسيطر»مثلما إن «الإصغاء إلى الوعيَيْنْ الديني والليبرالي يستمر في الدولة القومية ولكن خضوعاً للدعوة التقنوية»[٦٧]. على أن إسقاط الصّلة الميكانيكية بين التحقيب الثقافي والتحقيب السياسي لا يعني ـ في نظر العروي ـ أن ذلك التحقيب ليس سائغاً[٦٨]، ولا يبرّر الاعتقاد أن التعايش بين أشكال الوعي ـ هذه ـ ضمن نطاق الدولة الواحدة ـ أوفر حجّة من علاقة التعاقب التاريخي[٦٩]، ذلك أنه لا شكل من أشكال الوعي عنده يكتسب وزنه إلا في امتداد علاقة التعاقب التاريخي[٧٠].

ثم **سادستها** أن الفكر العربيّ المعاصر **غيرُ مطابِقٍ لواقعه التاريخي**[٧١]، ومن هنا طابعُه الأيديولوجي الذي صَرَفَ له العروي تشخيصاً نقديّاً صارماً. ليس يُقَابِل عدمَ المطابقة هذا سوى ارتهانه لصورةٍ عن الغرْب يكوّنها ويحدّد بها نفسه وتطوُّرَه. غير أنه إذا كان في الوسع القول إن «كل حكم على محمد عبده، ولطفي السيّد، وسلامة موسى هو حكمٌ على مرحلةٍ من الغرب نفسِه»[٧٢]، فإن الغرب لا يرى في أيٍّ من هؤلاء الثلاثة، ومن أشكال الوعي التي يمثلونها، إلاّ لحظةً من ماضيه.

---

(٦٥) Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, p. 36.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٧٠) تبرّر تاريخانية العروي هذه القراءة المشدّدة على فرضية التعاقب في مقابل فرضية التعايش (Coéxistence) التي تلائم النظرة البنيوية.

(٧١) «ما من شكل من أشكال الوعي أصيل في الأيديولوجيا العربية المعاصرة،» المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

هكذا يتحالف الفريقان موضوعياً لترسيخ حال عدم المطابقة تلك: الأوّل بقراءة أناهُ وتاريخه في الآخرِ وتاريخه، والثاني في دفعه إلى هذا الخيار «الفكري».

***

ينتمي عمل عبد الله العروي إلى **التاريخ النقدي** للفكر العربي المعاصر. لا يحرّكه دافع العرض والبيان على مثال ما تقدمه تجارب التاريخ الكلاسيكي للفكر العربي التي توقفنا أمام نماذج منها. ولا يعنيه أن يبشّر بفكرةٍ من أفكار الأيديولوجيا العربية وينتصر لها على نحو ما فَعَل ذلك، بتفاوتٍ في معدّل التبشير والتحزُّب، كلٌّ من أحمد أمين وألبرت حوراني وفهمي جدعان؛ وإنما يعنيه أن يضعها جميعها في ميزان الفحص النقدي. ثم إنه لا ينتقي ويبتسر، لأن الانتقائية فعلٌ أيديولوجي تأبَّاُه منهجُ العروي وجانَبَه، وإنما تناول الوعيَ العربي في كليته أو في لحظاته كافة[٧٣]. وبقدر ما أتى عمل العروي **تدشينيّاً** في مجال دراسات الفكر العربي من زاوية نقد تاريخ ذلك الفكر، ظل ـ حتى اليوم ـ الأعمق والأكثر رصانة في ما أُنجز على هذا الصعيد على الرغم من مرور أربعين عاماً ونيفاً على صدوره. بل إن البناءَ عليه وتطويرَهُ إنما كان من فِعْل العروي نفسِه لا من قِبل غيره؛ على مثال ما نقرأ له: في **مفهوم الحرية** من نقدٍ عميق للفكر الليبرالي العربي[٧٤]، أو ما نقرأ له في: **مفهوم العقل** من تشخيص دقيق لحدود خطاب العقل عند محمد عبده[٧٥].

يطبع هذا العمل التاريخي النقدي مَيْلٌ غلاَّب إلى تحكيم المعرفة وأدواتها في الاشتغال على مقالات الوعي العربي الثلاث. من النافل القول إن محاكمته النقدية لتلك المقالات تختار معايير أخرى غير المعيار الإيبيستيمولوجي: التاريخ والواقع الاجتماعي وقيم الفعالية والتأثير... إلخ، لكن المعايير هذه تُسْتَدخل ضمن نطاق تحليل نقديّ يحرص على أن يلتزم أدوات المعرفة والتحليل مقتصداً إلى الحدّ الأبعد في استخدام أحكام القيمة أو التفكير في الخطاب العربي انطلاقاً من مثالٍ مرجعيٍّ موضوع للاحتذاء. لم يكن العروي يخفي أن وراء اشتغاله على الموضوع

(٧٣) حتى الماركسية العربية كرّس لها مساحة في تأريخه النقدي، في: Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*.

(٧٤) العروي، **مفهوم الحرية**.

(٧٥) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**.

قضية أيديولوجية: الانتصار للقيم الكونية الحديثة وللأفكار التي صنعتها وكانت في أساسها. لكن لحظة الاشتغال النقدي على الأيديولوجيا العربية خَلَت من الهوى الأيديولوجي، وتحرَّت الموضوعية، وغلّبت قيم المعرفة وتقاليدها في مقاربة الموضوع[٧٦].

ب ـ نقد الخطاب العربي المعاصر

لا يشبه نقدُ محمد عابد الجابري للخطاب العربي المعاصر نقدَ عبد الله العروي للأيديولوجيا العربية إلاّ في **أمريْن**: في **إرادة النقد** التي أنتجتْ النَّصَّين، وفي **وصف الموضوع** المنقود (= الفكر العربي المعاصر) بأنه أيديولوجي، أي أنه ـ أيضاً ـ دون الفكر مرتبةً (= إمّا أيديولوجيا أو خطاب). في ما خلا ذلك، يختلف الاثنان: في المنهج وأدوات التحليل، في الرؤية إلى الموضوع، في الرهانات المعرفية المُعلَنَة والمُضْمَرة. القارئ في تأْريخ الجابري النقدي للفكر العربي المعاصر يَلْحظ أنه اختار أن ينطلق من زاوية معرفية أشدّ وضوحاً في طبيعتها المعرفية: **القراءة الإيبيستيمولوجية**. لكن ذلك ليس يعني أنّ تأْريخه النقدي للفكر أكثر تغليباً للمعرفي على الأيديولوجيّ من تأْريخ العروي النقدي. ذلك أننا نعثر في عمل الجابري على كميّة من الأحكام الأيديولوجية لا تتناسبُ حصيلتُها ومقدماته النظرية المعلنة[٧٧]، ولا تلتَزم القاعدة التي صرَّح بها ومقتضاها أنّ النقد الذي تَغَيَّاه بكتابه شيءٌ آخر مختلف عن النقد الأيديولوجي[٧٨].

ربّما كانت إضافة الجابري، في ميدان دراسات الفكر العربي الحديث والمعاصر، **منهجية** في المقام الأول. فهو أوّل من اعتمد أدوات التحليل **الإيبيستيمولوجي** للخطاب في التأليف العربي المعاصر. بدأ بذلك في دراسة التراث الوسيط في مجموعة من الدراسات ضمّها عنوانٌ جامع هو: **نحن والتراث**، لتبلغ

---

(٧٦) قيمة كتاب العروي مزدوجة تكمن في: التحليل النقدي العميق للأيديولوجيا العربية، والنقد الرصين لمرجعياتها في الفكر الغربي الحديث. ومنه وقفاته اللامعة في نقد الاستشراق. وليس من شك عندي في أن كتاباً من هذا النوع لا يُكْتَبُ مثلُه دائماً، وهو من علامات عصرنا الثقافي الراهن.

(٧٧) تقتضي الأمانة القول إن الجابري لم يتحرج ـ في مناسبات عديدة ـ في الإعلان عن نسبة ما لحضور الهاجس الأيديولوجي في كتاباته. على سبيل المثال، انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط مزيدة ومنقّحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، المقدمة.

(٧٨) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٥.

محاولتُهُ ذروتها في مشروعه **نقد العقل العربي**[٧٩]، ويتوسطهما كتابه **الخطاب العربي المعاصر**. مستعيراً مفاهيم من غاستون باشلار، وسيغموند فرويد، ولوي ألتوسير، وميشيل فوكو (على نحو ما أعملها هؤلاء في دراسة الفكر الفيزيائي والظواهر النفسية وفكر ماركس والفكر الغربي الحديث)، يذهب الجابري بالتحليل النقدي إلى مدىً غير مطروقٍ قبْلاً: تحليل بُنى التفكير وطرائق أو كيفيات إنتاج المعرفة. لم يكن الجابري معنيّاً بتحليل المضمون الأيديولوجي للفكر العربي ولا محتواهُ المعرفي[٨٠]، ولم يكن مهتمّاً بِـ «ما يُفَكَّر فيه» وإنما «الطريقة التي يجري بها التفكير»[٨١] أما الهدف **المعرفيّ** من اختيار هذه المقاربة بالذات، فهو حمل الفكر المنقود «على «تفكيك» نفسه، على الكشف عن تهافته وتقديم تناقضاته ونقائضه عارية، بكل ضعفها وسذاجتها»[٨٢]، و«إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاءً لصورة «العقل العربي» من خلاله»[٨٣].

تطالعنا أطروحاتٌ **أربعٌ** كبرى في تأْريخ الجابري للفكر العربي المعاصر.

أولاها أن الخطاب العربي المعاصر **فقيرٌ نظريّاً وغيرُ متماسك منطقيّاً**، وهذا ما يفسِّر تضخّمه الأيديولوجيّ الناجم من اشتغال الطاقة التعويضية عن الخَصَاص المعرفي الفادح فيه. فإلى أنه «فشل... في بناء خطاب متّسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية» مثل النهضة والثورة[٨٤]، فإنه ظل «يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين أيديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك». والمشكلة، بالنسبة إلى الجابري، تكمن هنا بالذات؛ ذلك أنه «عندما تكون **وظيفة الأيديولوجيا** في خطاب ما هي **تعويض النقص المعرفي** فيه، فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالاحتكام إلى الواقع بل بالمزيد من التمسّك الأيديولوجي بالأيديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان

---

(٧٩) صدرت أجزائه الأربعة عن مركز دراسات الوحدة العربية: **تكوين العقل العربي**؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**؛ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، و**العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**.

(٨٠) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٢.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

في عملية التمويه الأيديولوجي»[٨٥]. المعادلة واضحة عند الجابري: تتضخّم الأيديولوجيا في الفكر العربي كلّما ضمرت فيه المعرفة وبأثرٍ من ذلك الضمور.

و**ثانيتها** أنه خطاب يصطنع إشكاليات عقيمة ويدور فيها ويأخذه التفكيرُ من داخلها إلى نزعة **توفيقية**؛ ومن ذلك مثلاً **إشكالية الأصالة ـ المعاصرة**[٨٦] فيه؛ حيث «ظل يَنُوسُ بين طرفيْ معادلة مستحيلة الحلّ، معادلة «الأصالة والمعاصرة» التي تطمح إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين ومرجعيتين مختلفتين تماماً»[٨٧]

و**ثالثتها** أنه **خطاب محكوم بآلية القياس**: القياس على مثالٍ سبق. إن مرجعَهُ ليس الواقع وإنما المثالُ الماضي الذي يُحَنّ إليه ويُسْعَى في «استعادته»من جديد، أو المثال الغرْبي الذي يُتطلع إلى اقتدائه واحتذائه. والمشكلة في أنه «عندما تكون السلطة المرجعية واقعةً خارج الواقع. . .، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل **قياس فقهي،** قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد[٨٨]. يصبح المثال المرجعي حينها الأصلَ الذي يُبْنَي ويُقَاس به. وهذه سمةُ العقل العربي، في نظر الجابري، بما هو **عقل قياسي**[٨٩].

و**رابعتها** أنه **خطاب محكوم بالنموذج ـ السلف** الذي يأخذه إلى تلك النظرة المشدودة إلى آلية القياس. إن سلطة النموذج «هي التي جعلت فريقاً منا يرى «الأصالة» في التراث، في العودة إليه وحده. . .، وهي التي جعلت فريقاً آخر منا يرى «المعاصرة» في الفكر الأوروبي وحده»[٩٠]. إنّ أيّاً من الفريقيْن لا يرى الواقع الموضوعي ولا يَشْتَقُّ جواباً منه، وإنما يرى مثالَهُ المرجعي فقط (العربي الإسلامي الوسيط أو الغربي الحديث) الذي يقدّم له جواباً جاهزاً. وهذا هو السبب في أن هذا النموذج ـ السلف «يغذي العوائق في الخطاب»، ويقود إلى «انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع»، بل إلى «التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية»[٩١]

من نافلة القول إن جرعة النقد في هذا التأْريخ (النقدي) عالية وتُوشِك ـ أحياناً ـ أن تُلابِسَ العدمية. لكنها كانت ضرورية لإحداث الصدمة المطلوبة في يقينيات الوعي العربي. غير أنها ـ على أهميتها وقيمتها العلمية ـ لم تكن تخلو من

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ (التشديد من عندي).
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤٥ و٥٩.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥، ٤٣ ـ ٥٩ و٢٠٢.

تعميم في الأحكام وبعض حيْف. مثلما نال منها، أحياناً، بعض المنزِع **السجالي** الأيديولوجي (كما في نقد الجابري للعروي)، وبعض **الانتقائية** في اختيار النصوص، وما يقترن بها من نزعة **اختزالية** (= اختزال مفكّر ما في كتاب أو مقالة)!. وهي، على الحقيقة، **مضاعفات جانبية** (= طبيعية) لعملٍ تأسيسي يختبر ـ لأول مرة ـ أدوات تحليل غير مألوفة في قراءة تاريخ الفكر.

* * *

كتب الجابري مرّة[٩٢]: «إن في كل أيديولوجيا جانباً معرفيّاً (الموضوعي) وجانباً أيديولوجياً (الذاتي). الجانب الأول يعبّر عادةً عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي. بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية. أما الجانب الثاني فهو يعبّر عن المصالح والرغبات والتطلعات». وما قاله صحيح، ولكنه غير كاف؛ ففي الجانب الأول (= المعرفي) يمكن للأيديولوجيا أيضاً أن تجد مساحةً فتستقر باسم العلم والموضوعية. كما أن رؤية الفكر إلى الواقع لا تكون محكومة دائماً وأبداً بسلطة الواقع على الفكر حتى تكون، بالضرورة، رؤية موضوعية، دعك من أن الفارق وَسِيعٌ بين الموضوعية والتجريبية الميكانيكية، والدرس المعرفي المعاصر يعلّمنا أن المعرفة تولد من مركبات نظرية مسبقة يقع بها تناوُل المعطى الواقعي لا بصفته معطًى، بل من حيث هو **مبْنِيّ** كما يقول غاستون باشلار.

من الصعب وضع خطوط تمييز يقينية بين المعرفيّ والأيديولوجيّ في الفكر، خاصة حينما تلبس الأيديولوجيا لوظيفتها لباس المعرفة. لكنه من غير الصعب التمييز بين نص منسوج في منوال الأيديولوجيا وآخر بخيوط المعرفة.بعض التدقيق في الفرضيات، والأدوات، وبَياضات النصّ، والمفاهيم، وطرائق الاستنتاج قد يساعد على بيان الفارق بين الحَدَّيْن.

---

(٨٩) سيطوّر هذه الأطروحة في الجزء الثاني من: **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**.

(٩٠) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٦٠.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

تعقيـــب

فيصل درّاج[*]

تنطوي هذه المداخلة على فرضية تقول: يمثّل المشروع الفكري لطه حسين المرجع الأكثر وضوحاً للفكر النهضوي، في أبعاده «المعرفية» و«الأيديولوجية» معاً. وهذا ما يجعل من القضايا التي يثيرها، من وجهة نظر أنصاره وخصومه معاً، مدخلاً ملائماً إلى الموضوع المطروح، بدءاً من سؤال بناء «نظريات جديدة»، في شرط تاريخي يعوّق بناءها، وصولاً إلى «التبشير»، الذي يلازم كل مشروع مستقبلي.

أولاً: طه حسين ومجازفاته الفكرية

تأتي صورة المفكر التنويري المجازف من وضوح طه حسين وذاتيّته المتميّزة، التي تطرح أفكارها، من دون مناورة ولا أقنعة، ومن العناصر الفكرية المندرجة في مشروعه الفكري. فقد استأنف حسين، على طريقته بعض أفكار الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين، وتطلع إلى أصلاح اجتماعي ـ مدرسي نادوا به، واتخذ من ديكارت مرجعاً واضحاً له، وتقدّم بأكثر من اجتهاد نظري لا تعوزه المجازفة. أراد في مشروعه كله أن يفصل بين «القديم» و«الجديد» وأن يشتق من الأخير ما يعادله في ميادين العلم والسياسة والتقدم الاجتماعي.

وحّد في مشروعه، المتعدد العناصر، بين التجربة الذاتية وكونية الفكر الإنساني ووحدة الحضارة الإنسانية. تحيل تجربته الذاتية، التي تأملها في كتابه **الأيام**، إلى تعليمه الأزهري، وإلى «القدماء» الذين ينصّبون «المعرفة القديمة»

(*) ناقد أدبي.

معرفة فاضلة مطلقة، وتتجسد كونية الفكر في «الشك المنهجي»، الذي أصلح «الفكر الأوروبي» وأنه قادر على إصلاح غيره، وتصدر وحدة الحضارة الإنسانية عن مبدأ المقارنة العقلاني، الذي يفرض على الواقع المتخلّف أن يقتفي آثار واقع أكثر تقدماً، وأن يهتدي بتعاليمه.

أقام طه حسين، مرتكناً إلى الأزمنة الحديثة، فصلاً شبه كلي بين القديم والجديد، وبين المجدّدين وأنصار القديم. ساوى، في هذا الفصل، بين العقم والقدماء وبين الخصب والمجدّدين، مبرهناً أن الاطمئنان إلى القديم إلغاء للعقل وتبديد للزمن وتسخيف لمعنى المعرفة. فهو يكتب **في الأدب الجاهلي**: «هذا الغريب المشوّه الذي يسمّونه نحواً وما هو بالنحو، وصرفاً وما هو بالصرف، وبلاغة وما هي بالبلاغة، وأدباً وما هو بالأدب...»[1]، منتهياً إلى القول: «لندع القدماء الذين أفسدوا العلم إفساداً...، ولنصطنع المنهج الجديد ونفرض على القدماء إعراضاً....». والأساسي في هذا نقد النظر القديم نقداً لا مساومة فيه، والدفاع عن «المنهج الديكارتي»، ذلك أن التحزّب لديكارت تحزّب للأزمنة الحديثة.

نقض طه حسين «العموميات الزائفة»، التي تحوّل العلم إلى ما يشبهه، وتصيّر العقل إلى ما يشبهه، وتوحي بمجتمع حديث ليس فيه من الحداثة شيء. وسواء تسرّب الغضب إلى خطابه، بمعايير كثيرة أو قليلة، فالجوهري في مشروعه الفكري قائم في عنصرين: الأزمة ومفهوم الهوية. تتكشّف الأزمة في الاحتجاج على تداخل عنصرين غير متجانسين يعوّق الزائف منهما أو القديم، الحقيقي أو الجديد، ويصادر حركته. فما يدعى بـ «العلم» في المنهج القديم، يعطّل العلم الحقيقي، وما يدعى فيه بـ «العقل» يشلّ العقل بأدوات التكرار والمحاكاة الصماء، والاجتماعي الحديث زائف الزيف كله، بسبب أميّة طاغية تلغي معنى السياسة، كما جاء في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**.

أراد طه حسين، وهو يفصل بين القديم والجديد، فصلاً شبه كلي، أن يعيّن هوية الزمن القديم وأن يحرر الجديد من القديم، وأن يعطيه هوية واضحة. والقديم، كما رآه في كتابه **في الأدب الجاهلي**، عقيم فاسد كريه، وهو، كما قاربه في **مستقبل الثقافة في مصر** مستبد زائف يخلط بين التعليم ومحاربة الأميّة، وبين الديمقراطية الشكلانية والديمقراطية الحقيقية، وهو، كما وقف عليه في

(١) طه حسين، **في الأدب الجاهلي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ١٤.

الفتنة الكبرى جملة من الأساطير والقصص والحكايات التي يأكل بعضها بعضاً. والجديد، بهذا المعنى، ليس نفياً للقديم، يتضمنه ويتجاوزه، بل زمن له هوية مغايرة، تنفي الإيمانية المتوارثة بالشك المنهجي، وتواجه الديمقراطية الشكلانية بوحدة التعليم الديمقراطية، وتواجه القصص والأساطير بعلم جليل، هو: علم التاريخ. صاغ نقده من وجهة نظر الحاضر، معتبراً أن الحاضر هو الزمن الوحيد، الذي تمكن قراءته بوضوح، وتمكن السيطرة عليه وإعادة صوغه بشكل جديد.

نقد طه حسين شكل النظر إلى القديم، معيّناً الحاضر زمناً وليداً، جديراً بالعناية والإرشاد وإعمال الفكر: نقد النقل والإتّباع، وتقديس القديم والتوزيع العشوائي للتقديس، والفكر الجماعي (فكر الجماعة) الذي لا مكان فيه للفرد، والعارف التقليدي (الشيخ)، الذي تسبغ عليه عادات الفكر فضائل ليست فيه، ونقد استبداد البداهة الذي يجعل القديم «حقيقياً» والجديد زائفاً. . . نقد ما شاء متمسّكاً بهوية الجديد، ومدركاً أن تفسير القديم لا يستوي إلا بمعارف من الحاضر، وأن الاعتراف بالحاضر يفرض مقولات نظرية تنتمي إليه، ذلك أن إعادة تعريف التاريخ ينتج مفاهيم لا مكان لها عند الذين لا يعرفون معنى التاريخ.

يعلن النقد، كما مارسه طه حسين، عن تهافت القديم، وهو ما دفعه إلى تبينّ هوية «الشعر الجاهلي»، الذي «اخترعته» نوازع متنوعة، وإلى بناء نسق من المفاهيم الجديدة، تعطف العقل على التاريخ، وتواجه القديم والجديد بوعي تاريخي. ولهذا لم يكتفِ حسين، على عادة بعض أنصار النظريات الغربية بعده، بالدعوة إلى فلسفة ديكارت، فقد مرّ عليها في مناسبات قليلة، بل عمل على تطبيقها على مواضيع من مجتمعه وتاريخه، كأن ينقد «المؤسسة الأزهرية»، أو يقرأ أبي الطيب المتنبي بشكل مختلف، وأن ينجز قراءة جديدة للعهد الراشدي. . . أراد في منهجه التطبيقي أن يبني النسق النظري الذي أخذ به، مؤسساً لشكل جديد من المعرفة، أو لمنهج يفضي إلى معرفة جديدة. نقد القديم بمعرفة جديدة.

انطلاقاً من تجربة ذاتية، توزّعت على الأزهر والجامعة الفرنسية، ووعياً بحال مجتمع مصري أزمته من ركوده، وصل طه حسين إلى مفهوم التاريخ، الذي تأمر إعادة تعريفه بتغيير مقولاته، متوقفاً أمام عناصر ثلاثة: المقارنة العقلانية، التي تقرأ الفرق بين الحال المصري والحال الأوروبي، والسببية التاريخية ـ الاجتماعية، التي تفسّر تقدّم مجتمع وتخلّف آخر، والمعرفة الإنسانية المتراكمة، التي تؤنسن الظواهر القديمة والجديدة، وتجيب عن أسئلتها. ومهما تكن دلالة التاريخ عند طه

حسين، تطورياً أكان أم «صناعة إنسانية»، فقد عمل على تحديد هوية علم جديد ووليد معاً، لا يذوب في عمومية إيمانية لا تقول شيئاً، ولا يمكن إلحاقه بـ «علم العلوم»، تلك المعرفة الدينية المتصلّبة، التي تقسم المعارف إلى «علم رئيس» ومعارف تابعة. ولهذا يقول: «أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف، كما يدرس صاحب العلم التطبيقي علم الحيوان والنبات، لا أخشى في هذا الدرس أي سلطان»[٢]. يعطف طه حسين ذاتيّته الحرة المستقلة على علم وليد له، بدوره، ذاتية حرة مستقلة، ذلك أن علم التاريخ لا يختلف عن علوم الحيوان والنبات والعلوم الأخرى.

يفصح التمسك بعلم التاريخ عن وعي مأزوم، لأن القول بعلم للتاريخ ينمو ويتمايز حراً، إشارة إلى مجتمع مشدود إلى تاريخ معوّق، لا يفصل بين ما استجد وما تقادم. وهذا الإلحاح على «التاريخ»، من حيث هو حركة ونمو وارتقاء، لازم محمد المويلحي صاحب **حديث عيسى بن هشام** الذي قارن في مطلع القرن العشرين بين «القاهرة» و«معرض باريس»، واعتبر التاريخ أشرف العلوم. وهو حال سلامة موسى، لاحقاً، الذي قرأ الفرق بين «العقل الزراعي الإطلاقي» و«العقل الصناعي، الذاهب من تجريب إلى آخر»[٣]. ربما كان الوعي المأزوم هو الذي دفع طه حسين إلى تصور عضوي للتاريخ، حيث للتاريخ بنية تعرف الولادة والفتوة والشباب، أو إلى تصور تطوري لتاريخ ينمو ويتقدم ويسير إلى الأعلى.

سعى طه حسين إلى أهداف ثلاثة: إعادة تأسيس علم التاريخ، فاصلاً بين الأسطورة التي تحكي «حياة الآلهة» والمعرفة العقلانية التي تفسّر «حياة البشر» بأسباب اجتماعية، وإعادة بناء مفهوم السياسة على مفهوم التاريخ، فاصلاً بين الحاضر والماضي، ومعتبراً الحاضر مرجع الأزمنة، وإعادة بناء المجتمع المصري، اعتماداً على هوية متميزة، أعيد تحديدها وتعريفها، في ضوء معطيات الأزمنة الحديثة.

بنى طه حسين كتابه **في الأدب الجاهلي** على أطروحة أساسية تنكر وجود «الشعر الجاهلي»، وترى فيه اختراعاً أملته أسباب سياسية واجتماعية. وعاد، بعد عشرين عاماً، إلى الأطروحة ذاتها في كتابه **الفتنة الكبرى**، مؤكداً أن القدماء يختلفون ويمعنون في الاختلاف في كل شيء، بل إنهم «يكذبون ويسرفون في

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣) سلامة موسى، **ما هي النهضة ومختارات أخرى** (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٧).

الكذب بعد الاختلاف باختلاق حكايات لا وجود لها. فهم يختلفون في أحاديث الرسول عن أبي بكر وأحاديثه عن علي، ويختلفون في ما نسب إلى عائشة. . .»[٤]، منتهياً إلى القول: «من هذا كله أعرض عن تفصيل هذه الأحداث، كما رواها القدماء، وأخذها عنهم المحدثون من غير بحث ولا تحقيق»[٥].

حرّر القديم المخترع من صفة «المقدس»، التي تجعل التفسير الإنساني نافلاً، ومنع عن القدماء، الذين يسرفون في الكذب، صفة: «العصمة». استعمل طه حسين تعبير «الكذب» لا تعبير «الخطأ»، ذلك أن الخطأ جزء من العملية المعرفية، مجتهداً في إعادة الاعتبار إلى الكتابة التاريخية، التي تفسّر أحوال البشر بمعيش البشر، وتنهى عن «العمومية الإيمانية»، التي تجانس بشراً لا تمكن مجانستهم. وبسبب رفض المجانسة، القائمة على مقدس مجرد، لم يضع كتاباً عن «الخلفاء الراشدين»، بل وضع كتاباً عن «عثمان»، أتبعه بآخر عن «علي وبنيه» بعد ست سنوات (عام ١٩٥٣)، واصلاً بعد سبع سنوات إلى كتاب عن عمر وأبي بكر دعاه: **الشيخان**.

درس طه حسين الخلفاء الراشدين فرادى، لأن اعتناقهم الإسلام لا يساوي بينهم، وعطف على «التفريد»، الذي يسمح بمقدمات واضحة، «التحقيب التاريخي»، فأحوال المسلمين في زمن أبي بكر تختلف عن حال لاحق جاء بثروات هائلة، نتيجة «الفتح الإسلامي». آثر، في الحالين، أن يأخذ بمبدأ العلة والمعلول، الذي تعلّمه، مبكّراً، من «ابن خلدون». ولهذا لن يكون «عمر» مساوياً لعثمان، ولن تكون ظروف عدل الأول معطاة لخليفته، ولن يصل علي، رغم ورعه إلى ما وصل إليه عمر. ومع أن طه حسين تحدث عن «مزايا الأفراد»، وتوقف، وليس بلا اضطراب، أمام حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، فإن حديثه كمؤرخ مُخْتَرق بالجبر الاجتماعي، أو بـ «الجبرية التاريخية»، التي تهمّش الأفراد، كأن يكتب في **الفتنة الكبرى**: «هذه المشاكل الكثيرة التي ثارت من نفسها، أو أثيرت أيام عثمان، لا لأن عثمان كان هو الخليفة، بل لأن الوقت كان قد آن ليثير بعض هذه المشكلات من تلقاء نفسه، وليثير الناس بعضها بعضها الآخر»[٦].

واجه طه حسين **التفسير الديني للتاريخ**، الذي يمحو فيه الموضوع الذات التي تفكره، بتفسير عقلاني تقوم به ذات مفكرة، مجردة من الأهواء، تنقد

---

(٤) طه حسين، **الخلفاء الراشدون**، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦)، ص ٥٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وتقارن وترجح، وترمي على حديث القدماء ما شاءت من صنوف السخف والكذب. ومع أن حديث التاريخ عند طه حسين يرد إلى ديكارت وابن خلدون وأوغست كونت ودوركهايم فهو مشدود، في التحديد الأخير، إلى الحاضر وسبل إلحاق مصر بغيرها من الأمم المتمدنة. تتراءى، في هذه الحدود، العلاقة بين «بناء نظرية في التاريخ» و«بناء نظرية في السياسة»، ذلك أن إقصاء نموذج القدماء يقضي بنموذج جديد، يتفق مع الأزمنة الحديثة، التي دعا إليها ديكارت.

أملت العلاقة بين نظرية التاريخ ونظرية السياسة على طه حسين أن يعيد تعريف تاريخ مصر في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، وأن يستولد هوية مصرية جديدة، تجسّر المسافة بين ما كانته مصر في تاريخ قديم وما يجب أن تكون عليه في مستقبل «ديكارتي» قادم. دفعه هذا إلى «اختلاق» الهوية المصرية المتوسطية، حيث مصر جزء من الحوض المتوسطي، ومصر القديمة امتداد لليونان، وثقافة مصر القديمة من الثقافة اليونانية وموئل لها. وصل طه حسين، في تركيب ذهني يفتقر إلى الإقناع، إلى ثنائية طريفة عن القطع والاستمرار، فقطع مع النموذج الحضاري الإسلامي القديم، وعاد إلى نموذج أكثر قدماً: النموذج الفرعوني المتوسطي، الذي يتيح له أن يجسّر ما انقطع بين مصر والحضارة الأوروبية الحديثة. طرح في مسعاه المضطرب ثلاثة أسئلة: ما هي هوية مصر الحقيقية قبل «الفتح الإسلامي»؟ وكيف يمكن تجسير المسافة بين مصر القديمة المزدهرة و«أمها» الأوروبية المزدهرة اليوم، بعد قرون من القطع و«الضياع»؟ وكيف تمكن المصالحة بين مصر المفقودة ـ المستعادة وتعاليم الثورة الفرنسية مرجع الأزمنة الحديثة؟

وواقع الأمر أن المشروع الإصلاحي، الذي اقترحه طه حسين، لم يكن بحاجة إلى تلك «الاستدارة» الكبيرة، التي تحذف من تاريخ مصر حقبة وتعطف عليها حقبة «مخترعة» أخرى، ذلك أن ما جاء به، في كتابه **مستقبل الثقافة**، يحتاجه تحديث مصر، كما البلدان العربية بعامة. فقد بني مشروعه الحداثي على ثلاث فرضيات متكاملة: توليد المجتمع من المدرسة الحديثة، وتوليد المدرسة من الدولة، التي عليها أن تضع «سياسة تعليمية» جديدة، تدرك حاجات المجتمع، وتستلهم تجارب الشعوب الأخرى. أمّا من أين تولد «الدولة الرشيدة»، فقد عهد به طه حسين إلى النخبة العارفة والمنطق العقلاني وتحديات المستقبل، وعهد به إلى «رهان رابح»، مرجعه كونية المعارف والقيم والعقل الإنساني.

بيد أن ما هو أساسي، في خطاب طه حسين، يتمثّل في تأكيد متواتر لوحدة

التعليم والديمقراطية، فلا معنى للحديث عن الديمقراطية في مجتمع تكتسحه الأمية، ولا معنى للحديث عن التعليم في مجتمع مستبد يغفل العقل والقلب معاً. يقول حسين: «إن النظام الديمقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم. . .»، أو: «فلأجل أن تكفل الديمقراطية للناس الحياة يجب قبل كل شيء أن تكفل لهم القدرة على الحياة، أي أن تكفل لهم التصرّف في هذه المذاهب المختلفة التي تمكن الفرد من أن يكسب قوته. . . ، والحياة القابلة للتطور والرقي من ناحيتها المادية، ومن ناحيتها المعنوية. . .»[٧]. هل تحتاج هذه الأفكار التي يقول بها الليبراليون، وغير الليبراليين، إلى نظرية في التاريخ القديم، توقظ الأصل المصري القديم؟ ربما يكون هذا البحث المضطرب رد فعل عنيفاً عند مثقف مستنير قارن بين معيش الشعب الفرنسي ومعيش الشعب المصري، وهو ما انتبه إليه، بلغة أكثر عفوية، رفاعة الطهطاوي في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**.

ومع أن لطه حسين صوته العالي ونقده الشامل وذاتيّته الطاغية، فإن ما قال به دعا إليه نسق من المثقفين العرب اعتماداً على فكرتين: مبدأ المقارنة، ودور المدرسة في بناء المجتمع الجديد.

عبّر مشروع طه حسين عن نزوعات الفكر النهضوي العربي، بنسب مختلفة، كما كان في نقد مشروعه نقداً للفكر النهضوي، بنسب مختلفة أيضاً. والآن، من أين يصدر الأيديولوجي في مشروع طه حسين، ومن أين يأتي هذا الأيديولوجي أيضاً من نقّاده، من اليسار جاؤوا أم من اليمين؟ يتعيّن الأيديولوجي بمحاولته ربط النظري بالتطبيقي، أو توليد سياسة عملية من جملة من الاقتراحات النظرية. ويأتي لدى نقاده من اليسار (محمود أمين العالم الشاب) من المنظور السياسي أيضاً، وكذلك حال بعض الإسلاميين الذين نعتوه بصبغة: «المخذول». ولأن الموقف من النهضة موقف نظري ـ سياسي، فإن هذا «الأيديولوجي» ما يزال يتناتج منذ معركة **في الأدب الجاهلي** حتى اليوم.

ثانياً: ملاحظات حول قراءة د. عبد الإله بلقزيز

ما العلاقة بين ما تقدّم به طه حسين وموضوع: «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر النهضوي»؟ تقوم العلاقة في ثلاثة عناصر: العنصر **الأول** ولد

---

(٧) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٣٨)، ص ٥٩.

الفكر النهضوي العربية مأزوماً مرتين، ذلك أن «الآخر» فرض وجوده وأملى عليه مقولاته مقترحاً له مراجع مختلفة (سبنسر، داروين، ديكارت. . . إلخ)، دون أن يكون في بيئته الاجتماعية ـ المعرفية ما يسمح باستقبال «موضوعي» لهذه المراجع. ويتمثل العنصر **الثاني** بالعلاقة بين المعرفي والسياسي، فقد كان مطلوباً من «الفكر الجديد» أن ينهض بالمجتمع، الأمر الذي أدرج في الخطاب النهضوي أبعاداً تبشيرية، تخفّف من تعقّد الواقع المعيش وتبسط قضاياه. أما العنصر **الثالث**، فيصدر عن مقاومة الواقع الاجتماعي للفكر النهضوي، التي فرضت عليه أشكالاً متفاوتة من المراوحة.

اتكاء على العناصر الثلاث السابقة يصبح الحديث عن المعرفي والأيديولوجي في الفكر النهضوي العربي أمراً نافلاً، ذلك أنه انطوى على إعاقة معرفية منذ الولادة، ودفعت به شروطه اللاحقة إلى الركود وإعادة إنتاج «التبشير» مرة أخرى. وإذا كان «التبشير» قد جعل من الأيديولوجي علاقة داخلية فيه، فإن الصراع بين «النهضوي» وخصومه أنتج أبعاداً أيديولوجية جديدة، رمت عليه بصفات: التبعية الفكرية للغرب والإساءة إلى الموروث وإهدار الخصوصية. وواقع الأمر أن الفكر النهضوي، كما خصومه، قد تقاسما «أزمة عضوية»، منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم، وإن كانت إيمانية الطرف غير النهضوي قد خفّفت من الشعور بالأزمة دون أن تمحوها، منتقلة من إسلام ما قبل ١٩٦٧ إلى إسلام جديد دعي بـ: الصحوة الإسلامية.

لمس د. عبد الإله بلقزيز، في ورقته، أزمة النهضة واعترف بها وتصالح معها، ربما، بسبب «ركود الفكرة»، لا بسبب عجز معرفي. كأن يقول: «إن التداخل بين المعرفي والأيديولوجي في الدراسات من الظواهر الملحوظة بحيث لا يقبل النكران. . .». وإذا كان التداخل أمراً بديهياً، أو أقرب إلى البداهة، فإن دور الدراسات النظرية، في علاقتها بفكر النهضة، يختصر إلى تصنيف المعرفي والأيديولوجي، أو إلى رصد الفروق الكمية بينهما، وهو أمر فقير المحصول. أو أن يقول: «إن الأيديولوجيا شكل من أشكال المعرفة له ما يبرره»، وهو ما يحضّ الباحث على التماس التبرير راضياً، بداهة، بتساكن المعرفي والأيديولوجي. وقد يقول، في موقع ثالث، والحق أن «الغالب على القارئين المعاصرين في خطاب النهضة هذه المراوحة المديدة بين الحدين».

وإذا كان الغالب هو المراوحة، فإن المطلوب هو رصد ما تبقّى، أي اقتفاء أثر الطرف الذي تجنّب المراوحة. غير أن هذا المطلوب المحدّد لا تنقصه الإعاقة، بسبب

«الدور المعرفي للأيديولوجيا»، الذي قال به د. بلقزيز. ولعل الموضوع المدروس، المخترق أبداً بحدي المعرفي والأيديولوجي، هو الذي يحوّله إلى عمومية نظرية غير جديرة بالدراسة، أو إلى موضوع زائف، بسبب التماثل بين عناصره المختلفة. فما كان أيديولوجياً في تصوّر سلامة موسى، على سبيل المثال، ما يزال أيديولوجياً حتى اليوم، بسبب إخفاق مشروع النهضة وتقهقر المجتمع العربي. ولهذا، فإن العلمانية الصريحة التي يدعو إليها د. عزيز العظمة، على سبيل المثال، لا تختلف عن دعوة سلامة موسى إلى تطليق المطلقات والأخذ بقيم المجتمع الصناعي.

عمل د. بلقزيز على التحرر من العمومية النظرية، ملتفتاً إلى «تاريخ الأفكار»، إذ في قراءة أعمال «مؤرخي الأفكار» ما يضبط مساحة الموضوع، ولو بقدر، ذلك أنه يقرأ كل مؤرخ على حدة، ويسمح له بتعامل محسوب معه، ويمدّه بإمكانية المقارنة، التي تفصل بين «المراوحة» و«التجديد»، على المستوى النظري. ولهذا تعامل مع ثلاثة نصوص مختلفة لثلاثة مؤرخين، لهم مشارب أيديولوجية مختلفة، هي: كتاب **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** لأحمد أمين، وكتاب **الفكر العربي الحديث** لألبرت حوراني، وثالثها كتاب د. فهمي جدعان: **أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. أكّد هذا الاختيار وجود «تاريخ نظري» عربي للفكر النهضوي، وألقى ضوءاً على تيارات فكرية متنوعة تعاملت معه، وكشف عن حدود التقدّم النظري المرتبط بمناهج دراسية غير متساوية.

أظهرت النماذج الثلاثة استمرارية قضية النهضة التي بدت، بسبب إخفاقها، قائمة في زمنها الأول، وفي ما تلاه من أزمنة، تصريحاً بأنها قضية مركزية لا يمكن تجاوزها، وأضاءت، أي هذه النماذج، التقدّم المنهجي في قراءة فكرة النهضة. بيد أن هاتين الفضيلتين لن تحررا «الموضوع» من حديه الأيديولوجي والمعرفي، ولن تسعفا كثيراً في إعادة صياغة إشكالية النهضة، لأنّ المؤرخ يصف ويحلّل منصرفاً، نسبياً، إلى ما مضى ومقتصداً، نسبياً، في الحديث عن الحاضر.

يتكشّف المعرفي في خطاب أحمد أمين في دفاعه عن موضوع محدد: أصالة الإصلاحية الإسلامية، متكئاً على معرفة وافية غايتها «طلب فكرة المعاصرة عن طريق إعادة وعي الموروث وعياً جديداً». لكن ذلك، كما يقول بلقزيز: «لا يرفع عن مساهمته في التاريخ الثقافي سمتها التبشيرية الصريحة». والمحصّلة اعتراف بالمؤرخ المصري ونقد له وتبرير لما وقع فيه: «حين نصف خطاب أحمد أمين بأنه تبشيري وأيديولوجي، فنحن لا نقدح فيه بمقدار ما ننبّه إلى الوازع الحاكم لذلك

التأريخ وموقع الالتزام الأيديولوجي (بالفكرة الإصلاحية) الذي اختاره الكاتب لنفسه. . .». وإذا كان كل مفكر نهضوي، في زمن أحمد أمين أو في زمن تلاه أو سبقه، ملتزماً، بداهة، بالفكرة التي اختارها، فما ضرورة الحديث عن تلك الثنائية المتأبدة التي تدعى، قسراً، بـ «المعرفي والأيديولوجي»؟ أليس من الأفضل الحديث عن «علم اجتماع المعرفة»، أو جدل النظرية والسياسة في الفكر النهضوي، أو تاريخ تشكّل الأفكار النهضوية؟ مهما تكن التسمية، فإن الثنائية المشار إليها تعوّق التفكير في موضوع النهضة، ولا تفتح له أفقاً، ما دامت الأيديولوجيا من «اللاوعي»، وما دام الأخير لا يمكن تجاوزه.

حين يحاور د. بلقزيز كتاب ألبرت حوراني، يقول: «إنه العمل الأوفى تعبيراً عن هذا المعنى (الإصلاح) والأشمل لمقالات ذلك الفكر حتى الآن. . .»، و«لا تقل كفاءته عن كفاءة أحمد أمين، إن لم تكن ـ أحياناً ـ أعلى وأدق، ذلك أنه سلك في عرضه «منهج التحقيب الإشكالي»، و«إن كانت طريقته أعادت إنتاج الخيار المنهجي نفسه: «التأريخ للمفكرين وأفكارهم لا للتيارات الفكرية. . .»». ومع أن منهج الكتاب سمح لصاحبه بنفاذ عميق إلى موضوعه ـ قرأ كل مفكر نهضوي على حدة ـ فهو، كما يقول بلقزيز: «لا يرفع عنه شبهة المقاربة المحكومة بالوازع الأيديولوجي والتبشيري». وهذا القول، الذي يريد أن يكون نقداً، لا معنى له، فهو مبرّر بالقدر الذي برّر به بلقزيز تبشيرية خطاب أحمد أمين، ذلك أن مَنْ كان إصلاحياً يدافع عن أفكار غيره من المصلحين، وإلا انتفت وظيفة كتابه، وتحوّل إلى مختص محايد في موضوع لا يقبل بالحياد، خاصة أن الخيار الأيديولوجي، في زمن ألبرت حوراني، وفي زمننا أيضاً، يدور بين طرفين، يدافع أحدهما عن النهضة، ويسفّه الآخر أفكارها.

وما فعله ألبرت حوراني بموضوعية عالية، غير مبرأة من التبشير، سيفعله لاحقاً د. فهمي جدعان في كتابه **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، الذي قوّم بلقزيز، بوضوح مقتصد، سلبه وإيجابه معاً: فهو أشمل تأريخ للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في الوطن العربي حتى الآن، وعيبه، في اللحظة عينها «اقتصاره على المفكرين العرب المنتمين إلى التيار الإسلامي». والأيديولوجي، بداهة، له مكانه الأكيد، ذلك أن جدعان رأى أن فكر العلمانيين والمسيحيين العرب غير ذي شأن أو قيمة في حساب «التحليل»، بل «لا يمكن البناء عليه في تصوّر أية نهضة ممكنة لأنه مقطوع الصلة بالتاريخ الثقافي الأصيل. . .». تنتقل شبهة التبشير، في خطاب جدعان، إلى مقام التبشير الكامل، فهو يساوي بين النهضوي والتراثي، وبين التراثي

النهضوي والمعرفي، ويرمي بهما خارج التراث إلى زوايا الأيديولوجيا المحضة، أو التزيّد الجدير بالتسفيه، ناقلاً إشكالية النهضة من حقل «أيديولوجي» إلى آخر.

فرضيتان لا بد منهما انتبه إليهما، على أية حال بلقزيز: لا تعثر قضية النهضة على حلولها في الحقل النظري، فحلولها عملية قبل أي شيء آخر. أكثر من ذلك: إن سيرورة البحث في قضايا النهضة تأخذ، في علاقتها بالأسئلة والإجابات، موقع الأولوية، وإلا تصنّمت قضية النهضة في مجال ثابت محدد الأسئلة. وهذا ما انتبه إليه عبد الله العروي، الذي قرأ الموضوع بقلق مبدع، نقد به إجاباته السابقة. وتقول الفرضية الثانية: هل الموضوع الأساسي، في الفكر المنتمي إلى النهضة، هو قضية النهضة التي انتقلت، تاريخياً، من طور إلى آخر، أم أن الموضوع هو قراءة تناقضات مفكريها الأوائل؟ والفرق بين الطرفين واضح، فالأول يرى في النهضة قضية نظرية ـ سياسية، يمازجها التبشير بالضرورة، والثاني يرى فيها: «مسألة إيبيستيمولوجية»، تعالجها مناهج فلسفية.

توقف الباحث، في دراسة أرادها شاملة، أمام موقفي محمد عابد الجابري وعبد الله العروي من الفكر النهضوي. أخذ الأول على هذا الفكر فقره وتلفيقيته وإتباعيّته، وطبّق عليه مفاهيم مستقاة من باشلار وفوكو وألتوسير... وعلى الرغم من هذه المفاهيم، التي تميّز العلمي من الأيديولوجي، وما قبل العلمي من العلمي، فقد أبصر بلقزيز الأيديولوجي في خطاب الجابري بأشكال مختلفة: فهناك الأحكام الأيديولوجية والتعميم والانتقائية والنزعة السجالية ونقد متضخم يتاخم العدمية... والسؤال هنا: كيف يستطيع خطاب تخترقه الانتقائية والعدمية إعادة بناء الخطاب النهضوي؟ وما ضرورته إن كان يزيد الأيديولوجي أيديولوجيةً وواقع الأمر أن هذا الأيديولوجي، الذي ألمح إليه بلقزيز، قائم في مفاصل كثيرة من خطاب محمد عابد الجابري: فهو يفصل بين تكوّن الأفكار وشروطها الاجتماعية، ملغزاً الموضوع كله، وهو ينسب إلى الإصلاحيين الإسلاميين وغير الإسلاميين المثالب نفسها، مساوياً بين محمد عبده وفرح أنطون، ويضيف إلى الأيديولوجيا وظيفة معرفية، مخالفاً مقدماته... ولهذا لا يجد الباحث في قضايا النهضة، إن اتكأ على فكر الجابري، شيئاً كثيراً يعتمد عليه وهو يقرأ **طبائع الاستبداد** للكواكبي، الذي عالج قضية مشخصة واضحة المقدمات والنتائج، ولن يكون الحال أفضل وهو يقرأ عبد الله النديم، الذي كان ينظّر لممارسته السياسية الوطنية، أو طه حسين الذي لم يكن من أنصار النموذج السلفي، أو حين يقرأ قاسم أمين الذي جمع بين الاحتفاء بالعلم والذهاب إلى المستقبل. لم يكن بإمكان «القراءة الإيبيستيمولوجية» أن

تضيء فكر النهضة، في بعض نماذجها على الأقل، بسبب عدم الاعتراف بتاريخية العقل وشروط تكوّنه، كما لو كان العقل يتكوّن في مدار خاص، لا ينفتح على التاريخ ولا ينفتح التاريخ عليه. لم يكشف الجابري عن أزمة فكر النهضة، بل عن أزمته الذاتية في علاقته بها، لأنه اكتفى بسؤال: كيف يعمل الفكر النهضوي، ولم يسأل: لماذا يعمل هذا الفكر بهذه الطريقة، لا بطريقة أخرى؟

قدّم عبد الله العروي، كما توحي سطور بلقزيز، المساهمة النقدية الأكثر موضوعية وتماسكاً وتجديداً، في علاقته بالفكر النهضوي العربي. فقد قرأ الفكر في شروطه الموضوعية، وقرأه في شروطه المعرفية والتاريخية، متوقفاً أمام إشكال الأنا والآخر، منمذجاً ما يقرأ أو يحلل، ومقارناً بين «النص العربي» ومرجعه الخارجي، وبين الزمنين التاريخيين الخاصين بهما. فعل ذلك مدفوعاً بنقد موضوعي، لا يبشّر ولا يتحزّب ولا ينتقي ولا يبتسر، دون أن يحجب غاية مشروعه الذي ينتصر للحداثة الاجتماعية وللقيم الكونية الحديثة. إنه الباحث الموضوعي، الذي لا يساوي بين الموضوعية والحياد، الأمر الذي دفعه حياده إلى قراءة جديدة للشيخ محمد عبده، تقترب من الفرادة، أظهر فيها حدود فكره، وأنار العلاقة بين النص وتاريخه الاجتماعي، وبين المفكر والقارئ الذي يتوجّه إليه. وهذه العلاقة جعلته يقوّم كتاب طه حسين **مستقبل الثقافة في مصر** تقويماً موضوعياً في يومياته «خواطر الصباح». لقد أنجز منهج العروي قراءة خصيبة للفكر النهضوي، تمثّل مرجعاً أساسياً للباحثين في هذا الفكر وترهينه.

ويمكن القول، في النهاية، إن قراءة الفكر النهضوي، كما الدراسات التي عالجته، انطلاقاً من مقولتي المعرفي والأيديولوجي، لا تقدم شيئاً كثيراً لأنها تفصل بين الفكر وتاريخه، كما لو كان فكراً لا «خارج» له. فدراسة هذا الفكر لا تستقيم إلا بالاعتراف بالعلاقة بين الفكر والسياق، ذلك أن دراسة النهضوي هي دراسة ما قبل النهضوي وما بعده. وأكثر من ذلك أن سؤال هذا الفكر سياسي بامتياز، بسبب القوى التي ترفضه، المتمثلة بالدولة والأحزاب الدينية، اللتين أنتجا، غالباً، أيديولوجيات منعت عن الفكر النهضوي الشروط العملية اللازمة لتطوّره وتراكمه المعرفي، لأن الفكر يتجدّد في استمراريته. أما التبشير، فقائم في جميع الأفكار الداعية إلى الثورة والتغيير، بدءاً من الأفغاني، ووصولاً إلى ألتوسير، الذي قرأ أفكار ماركس بمقولة: «القطع المعرفي».

المناقشــات

١ ـ حسن حنفي

١ ـ أيهما أولى بالدراسة لمعرفة الصلة بين المعرفي والأيديولوجي، الدراسات الثانوية على الخطاب النهضوي أم الخطاب النهضوي نفسه؟ ألم يمكن على الأقل دراسة هذه الصلة في الخطاب النهضوي، ثم في الدراسات الثانوية، لمعرفة هل تغيرت العلاقة أو بقيت كما هي؟

٢ ـ هناك صعوبة يجد القارئ فيها نفسه. يقرأ الباحث خطاب مؤرخي النهضة على الواقع النهضوي لمعرفة علاقة المعرفي بالأيديولوجي. ألا يمكن تحليل هذه العلاقة على هذه المستويات الأربعة للخطاب، لمعرفة هل بقيت على حالها أو تبدّلت وتغيّرت، وربّما إلى النقيض؟

٢ ـ عزيز العظمة

سبق أن عبّرت في هذه الندوة عن رأي يتناول السذاجة والتبسيط اللذين رسما صياغة علاقة الأيديولوجي والمعرفي في هذه الندوة. يترتب على قلقي من هذا الأمر سؤال علّه يساعد على توضيح الرؤية: هل أن عبارة «المسافة» بين الأيديولوجي والمعرفي التي يستخدمها د. عبد الإله استعارة مناسبة لوصف العلاقة؟ هل أن «القياس الكمي» (والعبارة للدكتور فيصل دراج) لهذا وذاك في العلاقة نهج «مطابق» لوقائع الحال؟

يهدف هذا السؤال إلى الدفع بهذه القضية إلى نقطة أكثر دقة توخياً للوضوح والتعيين: هل ثمة نقطة فاصلة بين سلامة المادة المعرفية عرضاً وتحليلاً وتركيباً من جهة، ووضع تعاد فيه صياغة هذه المادة، وخصوصاً المادة التاريخية، على نحو يتغلب فيه الهوى الأيديولوجي إلى درجة من التأويل تجعل من إعادة الصياغة

تشويهاً للتاريخ، وإعادة للتشكيل، على نحو لا تسمح به المادة التاريخية، إن تم تناولها على نحو سليم، منهجياً وتقنياً؟

إن أمعنّا في التعيين هنا: هل يمكن اعتبار تحويل التاريخ الثقافي إلى تراث أو إلى تاريخ لما يسمّى عقلاً عربياً مثالاً متميزاً على ذلك؟ وهل نستطيع أن نرى في تحقيب وتنميط د. الجابري مثالاً متميزاً من هذا التأويل الأهوائي المدمر، في النهاية، لفاعلية العقل؟ وألا تنطبق مواضع النقد الأربعة التي يحددها د. الجابري للفكر العربي المعاصر على أعماله بذاتها؟ إن صح ذلك، لكان علينا اعتبار **نقد العقل العربي** نموذجاً «ممثلاً» على الأزمة، بدلاً من كونه حلاً لها: إسقاط ما يراه على أنه من ضرورات الحاضر على الإمكانيات التاريخية للماضي، توسلاً لاستمرارية هي صوان فهم شعبوي للأمة يرى فيها (أي الأمة) قراراً حيوياً سابقاً على التاريخ والعقل معاً، قراراً لا يستقيم إلا في توهم التضاد البنيوي بين الداخل والخارج، أكان هذا التوهم واضحاً أم موارباً، كما في هذه الحالة؛ توهم لتضاد لا يفهم خطاب الهوية دونه.

٣ ـ عبد الإله بلقزيز (يرد)

الملاحظة التي تفضّل د. حسن حنفي بإبدائها على بحثي غير ذات موضوع، فالبحث ليس بحثاً في خطاب النهضة وأفكار دعاتها، وإنما في الدراسات العربية المعاصرة التي تناولت الخطاب النهضوي. إنه، بعبارة أخرى، قراءة في تاريخ الفكر العربي الدارس لخطاب النهضة. ولعل د. حنفي سيقف على ذلك بنفسه إن عاد إلى قراءة البحث المكتوب.

لست أشاطر د. عزيز العظمة حكمه على هندسة الندوة ووصفه الهندسة تلك بالسذاجة والتبسيط، لأن سؤال العلاقة بين الأيديولوجي والمعرفي مشروع، وإذا تَعَصّى على البيان والتبيين، فالعلة ليست في السؤال، وإنما في منطلقات مقارباته. أما حكمه على د. الجابري، فهو قاسٍ جداً، ولعله ـ أيضاً ـ أيديولوجي جداً لأنه حكم من قرأ الجابري بقبليات لا يسمح سلطانها في عقل القارئ بقراءة مريحة ـ حتى لا نقول موضوعية ـ للنصّ.

الفصل السابع

المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي التلقّي العربي للفكر التنويري الغربي: فرح أنطون نموذجاً

عبد العزيز لبيب(*)

(*) أستاذ في جامعة تونس المنار.

أولاً: مشكلات القراءة والتأويل مجدداً

بِمَ نفسِّر وهنَ الفلسفة في الفكر العربي الحديث؟ لِمَ لا يواكب النظرُ العقلي نبوغاً أدبياً حاصلاً أمام أعيننا اليوم؟ هل بحكم «سببيّة» ما، أم بحكم «سرّ» من الأسرار؟ كيف قرأ روّاد النهضة (١٨٢٦ ـ ١٩١٤) الفكرَ التنويري، وأيّ قراءة لهذه القراءة الأولى قرأها خلفُهم من الشراح والنقاد؟ ما هي المعايير التي تحكم التقبل العربي للمعارف الغربية الحديثة؟

فأما أول العوامل وأعمها، فهو ما يمكن تسميته بالعامل «الماكرو فلسفي»، ومفاده أن فلاسفة العرب ومفكريهم ما انفكوا، منذ الكندي ومن بعده ابن رشد، إلى حد العلمانيين العرب في العصر الحديث، كفرح أنطون، يطرحون المسألة ذاتها: ما الذي يسوّغ في البيئة العربية المحيطة من لسان، وملّة، ووجدان، وثقافة، وسياسة، المعارفَ والعلومَ الفلسفية التي هي بحوزة من لا يشاركنا في تلك البيئة عينها؟ مهما كان محتوى الجواب، فمثل هذا السؤال المحيّر يحدد سلفاً شروط إمكانه، وسيظل السؤال بالنتيجة عمقاً للجواب، فيأتي الاستدلال تعليلاً مجادلياً يسري فيه روح فقهي، وفي أحسن الأحوال روح كلامي: الدفاع عن الفلسفة من خارجها، وليس من داخلها. ويكون المسعى هنا مسعى توفيقياً بين الضدين، أي التوفيق بين المنقول والمعقول، بدل قيادة هذا التضاد إلى مداه الأقصى، فيتمَكّن من بلوغ مقام تأليفي لا سابق له. ونصرح بداية أن هذه الفكرة هي بالنسبة إلينا، محصّلة أولى قادنا إليها ما أعملناه طويلاً من رأي، وما قلبنا من وجهات نظر في مسألة التقبل العربي للحداثة «الغربية»، وبالخصوص للتنوير، وهو ما استقيناه أيضاً من دراسات مطبقة أجريناها على فلسفة جان جاك روسو منذ عام ١٩٩٥؛ فكانت هذه المحصّلة في عموميتها هي عين المحصّلة التي انتهى إليها، ولكن من زاوية مختلفة وبتدبير نظري أوسع، محمد جابر الأنصاري، في كتاب **الفكر**

العربي وصراع الأضداد[1]. وأما أصل التوفيقية، إن لم نقل التلفيقية، فلا يعود فقط إلى توحيدية الإسلام، وهي توحيدية ترانسندنتالية، بل يعود أيضاً إلى وضعية الذات الإمبيريقية: أصل التوفيقية في التقبلية (Perceptivité) التي تطبع الذهنية العربية في المجال النظري، حيث **يغلب** السينكرونيكي **على** الدياكرونيكي، والتلفيق على التأليف، والاتباع على الابتداع، والملكة المحاكية على الملكة العفوية المنتجة للتصورات، دون المجال الإنشائي والوجداني الذي أعطى للعرب عبقريتهم بالأمس وباليوم.

وهكذا يتراءى لنا أهل الفكر النهضوي في القرن التاسع عشر، وفي الثلث الأول من القرن العشرين كـ «مفكرين أحرار» أنتج أغلبهم خارج الحقل الطبيعي لإنتاج المعرفة، أي خارج المؤسسة المعرفية المؤهلة لذلك. وكانوا يعتقدون في سلطان التنوير لأن التنوير كان في كنهه يرى، على نحو أفلاطوني، أن الشرور المادية والأخلاقية يمكن ردّها إلى خطأ منطقي/معرفي، ولذلك فإن الشفاء من شرور الحضارة يكمن في «تربية» العقول و«ترشيد» الحكّام وتعميم «التعليم» (ولقد عبّر الكواكبي عن هذا البرنامج). إن نظر الفكر العربي إلى التنوير من جهة آثاره «العملية» لا من جهة «مقدماته النظرية» هو الذي يفسر الأزمة المعرفية للفكر العربي المعاصر. وفرضيتنا التي سنمحصها في هذه الدراسة ونتحقق من صلوحيتها بواسطة تشخيص حالات نظرية بعينها هي كون التنوير العربي، خلافا للتنوير الغربي (سلسلة لوك ـ كانط) لا يؤسس النظرية بتجلية المبادئ وبفحص الهندسات المعمارية وبالتحقق من السببيات، بل «يعالج» الآثار والتبعات والعلامات على طريقة فن المداواة، ويتفنن في معرفة السياقات الخصوصية لأجل حذق «سياسة» المراكب، كما يفعل كبار النوتية لدرء المخاطر. فما نكون في هذه الحالة بصدد البحث عنه إنما المهارة والكياسة والاحتراس والنجاعة، إن وفقنا أو أخفقنا في مسعانا. هذا ما يفسر انتشار «الطريقة الاستشفائية» في الفكر العربي المعاصر. وهي لعمرنا طريقة تجريعية تروم التعديل والتوسيط والملاءمة، على نحو ما يفعل الطبيب مع الأجسام العليلة. إننا لم نكد نجرب ولو مرة واحدة مطلب ديكارت المعرفي في «تأملاته الميتافيزيقية»: لنغمض العينين ونسد الأذنين، ونمحو من أمامنا جميع صور

---

(١) محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦).

الأشياء لئلاّ ننشغل بالعالم المحيط، فإن مفكراً جريئاً، مثل فرح أنطون، نراه يتعامل مع الفلسفة تعاملاً ذرائعياً، فيضحى بالمعرفة في معترك الحياة الفكرية والسياسية، لا عن سذاجة أو عن قصور، وإنما عن دراية ثاقبة، وعن وعي حاد بمأساوية المشهد الذي كان نصب عينيه. ولكن أنطون خسر الاثنين معاً. ولن نكون هَهُنا في منزلة من يحاكم المتقدمين، وإنما لأجل أن نبيّن عَوَصَ الاختيار الذي ألقى بنفسه فيه. أما سلامة موسى، وهو حلقة وسطى بين الرواد الأوائل والمصلحين اللاحقين، فإن أهميته لا تتأتى من بلورة نظرية متناسقة، بل من وظيفيّة أفكاره وأثرها التربوي في تشكيل رأي عام بين المتعلمين. ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة إلى خير الدين التونسي، فكل القيمة التي له آتية من منزلته كـ «مصلح» عظيم الشأن، ثم تتسرب إلى منزلته من حيث هو «مفكر» مهما كانت باهتة في أصلها، فعنفوانه النظري مأتاه ليس تركيب الخطاب المعرفي ولا تفكيكه أو تعليله وصنعه، وإنما «تبيئة» الوافد منه وتفعيله في سياق يتم التوكيد على «خصوصيته». وإذن، فإن الذاتية التاريخية هي ما يمنح خطاب خير الدين تسويغاً عملياً بمعيار جلب النفع ودفع الضرر. إن ما يمكننا أن ننعته على وجه التقريب المعرفي بـ «ميتافيزيقا النظر»، بالمعنى التقني و«المحترف» لكلمة «ميتافيزيقا»، أي خلق التصورات والمفاهيم العليا، مقصاة مطلقاً من أفق الإصلاح العربي الإسلامي المعاصر.

وهنا يكمن وجه الاختلاف الأعم بين المعرفي والأيديولوجي، أي بين النظرية الفلسفية والانتقائية الفكرية: تصبح «المشكلات» الفكرية باهتة مع مرور الزمن، أما المعماريات المعرفية فتنشأ انطلاقاً من تأسيسات ثابتة لا تفنى بفناء السياقات التي أحدثتها، اللهم إلا ما تستوجبه مقتضيات المعرفة ذاتها. ثمة شروط تاريخية عامة تجعل حركة الفكر الفلسفي/المعرفي في الثقافة العربية الحديثة قائمة على الانقطاع والتبعثر والتلاشي، بدل التراكم والتأليف والدمج والاحتواء. ورأينا أن «نظام الفكر» هذا يتوافق مع «نظام الأشياء»، أي مع ما ينعت بـ «الاستبداد الشرقي» الذي يشتغل كـ «وحدة عليا» وحيدة تستمد مسوغات وجودها الأسمى من انقسامية الوجود الأدنى، ومنه الاجتماعي والسياسي. فليس هناك في عين المستبد ما هو أشد خطراً من التراكم والتواصل الكفيلين بتشكيل كيانات مادية أو رمزية قوية «مضادة» (أمة، شعب، جسد سياسي، طبقة اجتماعية. . . إلخ). وتقوم تلك القطيعات التاريخية الصغرى على قطيعة تاريخية كبرى: قطيعة الحداثة والتراث التي لم يجد الفكر العربي بعدُ سبل تجاوزها على الرغم من تصديه لها منذ قرابة القرنين من الزمان. والحال أنه لا فلسفة معرفية دون حل هذه المعضلة،

ولا حل لهذه المعضلة بلا فلسفة معرفية. غربة الفكر العربي المعاصر مع تراثه الأبعد ليست إلا الترجمان المعكوس والأخرس لغربته مع حداثة الآخر الأقرب.

كتب عبد الله العروي في مؤلفه الشهير **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** قائلاً: «لقد ظل العرب منبهرين بالقرن الثامن عشر» الذي «ثبّت في أذهانهم بعض الأساطير»[٢]، لعلّ أهمّها أسطورة «الملك الحكيم» التي جسّدها الخليفة المأمون في العصر الذهبي، أو قل الصورة الأصيلة لإسلام قويّ وعاتٍ كان جان جاك روسو قد أوجزها في مقطع من **العقد الاجتماعي** بالقول إن الإسلام ديانة مدنية وتوحيدية على عكس المسيحية التي يراها روسو «ديانةً موغلةً في الروحانيات لا شأن لها بدنيا الناس هذه».

لا شك البتة في أن أفكار عصر الأنوار وأثرها في الحركة الفكرية العربية قد لقيت حظها من الدرس من حيث المعالم والتوجهات الكبرى، فكوّنت لنا عن الفكر الغربي، وعن الفكر العربي، بورتريهات ومنظورات سينوبتيكية متينة التشييد، وهو ما أنجزته دراسات رائدة كـ **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي الاجتماعي** لرئيف خوري، و**الفكر العربي في عصر النهضة** لألبير حوراني، و**المثقفون العرب والغرب** لهشام شرابي، و**الأيديولوجيا العربية المعاصرة** لعبد الله العروي، و**العلمانية من منظور مختلف** لعزيز العظمة، و**مقدمة في علم الاستغراب** لحسن حنفي، **والفكر العربي وصراع الأضداد** للأنصاري. هذا فضلاً على كتابات قسنطين زريق وصادق جلال العظم وناصيف نصار وغيرهم. ومع ذلك، فإن البحوث العربية، وخصوصاً ما تعلق منها بتاريخ الأفكار المقارن، ما فتئت عاكفةً على دراسة أمهات المسائل و«تيارات» الفكر الكبرى، بل ومقاصده، وتتولّ بذلك التقريب بين شيوخ التنوير الغربي والمستنيرين العرب والمسلمين، تبعاً لما قد يصل هؤلاء بأولئك من وشائج وتعبيرات أيديولوجية، وفي أحسن الأحوال، قيمية.

إلا أن شطط التأويل قد يبلغ، أحياناً، حداً تُخضع عنده النصوص لشروح

---

(٢) انظر: عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ٤٢: «وحقّ لعلاّل الفاسي أن يستشهد بقولة المؤرخ الفرنسي جول ميشله (J. Michelet): القرن الأعظم وأعني به الثامن عشر نحبه لأسباب نبيلة وأخرى مغرضة. يستهوينا لأنه يفضح الكنيسة وجرائمها، فيمدّنا بكل ما نحتاج إليه لاتهامها ومحاكمتها. ويستهوينا أيضاً لأنه يبرّر أشياء محببة إلى نفوسنا. تخيّل كتّاب ذلك العهد يوتوبيات سياسية وضعوا على رأسها ملكاً فيلسوفاً. فطاب لنا أن نعتقد أنهم قصدوا به الخليفة المأمون».

متعسفة، أو قل لتوليدات قيصرية، تتخطى الأسيجة الإيبيستيمولوجية إلى خطاب محكوم باستراتيجيات أيديولوجيةٍ ذات **نبرة** معرفية متبحرة. يتولد مفهوم «الأمة» لدى محمد عمارة توليداً غائياً تُحَمَّلُ بمقتضاه الفتراتُ التاريخية المبكّرة رسالةَ التبشير بمفاهيم وبقيم لن ترى النور إلا في فترات تاريخية لاحقة[٣]. وقد لا تمنع المشاريع المعرفية والفلسفية النيّرة الدارسين من استنطاق النصوص النهضوية لتنصاع للمفاهيم القبلية، مما قد يضفي على العلاقة المعرفية بين المقولات وأعيانها النصية شيئاً من الالتباس[٤].

وهناك من الدارسين والشرّاح من يبلغون عين النتائج التوفيقية بسلوك الاتجاه المعاكس، فينتحلون مظهراً معرفياً (فوكويا)، بل قل حياداً أركيولوجيّاً لا مزيد على تكنوقراطيته الإيبيستيمولوجية: كأن تعمد بعض الدراسات إلى تجريد النصوص من سياقاتها حتى تُسكَب في قوالب قراءة استكشافية مهووسة بفزّاعة «السلطة» و«مشروعية السلطة»، فلا ترى في الآداب العربية كلّها، القديمة (ما عدا ما يخرج مطلقاً عن هذه الآداب كالوحي النبوي)، والحديثة (من المقالة الفلسفية إلى البيان السياسي) سوى الهو عينه القائمَ الوجود، والعابر للتاريخ، ألا وهو السلطة بأجهزتها الطامحة إلى المشروعية، باعتبارها عقدة تتشابك فيها قوى **ما فوق** بشرية أو بالأحرى **ما دون** بشرية (حفرية) لا يمكن ترويضها وقهرها. يعيش صاحب السلطان، مثله مثل المثقّف المعزول، في الجو نفسه من الرهبة والهيمنة الذي تبعثه ميكروفيزياء السلطة[٥].

وهكذا تفضي بنا مجمل هذه الدراسات إلى القول إنّ الفكر العربي المعاصر لا يخرج عن أحد أمرين اثنين: فإمّا أن يكون فكراً انتقائياً، وإمّا أن يكون فكراً تلفيقياً. من الجائز الدفاع عن هذا الرأي إلى حدّ ما: أفَلا نلاحظ أنّ الخطاب التحديثي لدى شخصية فكرية واحدة، ونعني بها فرح أنطون، قد جمع، كما في

---

(٣) انظر: محمد عمارة: **فجر اليقظة العربية** (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ورفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، المقدمة: «دراسة في فكر الطهطاوي عن التمدن والسياسة والاجتماع»، ص ٧ ـ ٢٤١، وبالخصوص القسم الثاني بعنوان: «رؤية عميقة لحضارة حديثة»، ص ٩١ ـ ١١٧.

(٤) انظر في هذا الصدد: كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٢).

(٥) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: محمد علي الكبسي، **في النهضة والحداثة: حفريات في مفهوم الكتابة والدولة والوطنية والشرعية الدولية** (تونس: دار سراس، ١٩٩٤).

حركة جماعية واحدة، بين ابن رشد وبيكون وروسو وكونت ورينان وداروين ونيتشه[٦]؟ أليست التناقضات **داخل** فكر سلامة موسى هي ذاتها التناقضات **الخارجية** بين كبار مفكري أوروبا، أولئك الذين تأثر بهم، ونعني بهم روسو وبنتام وداروين وسبنسر ونيتشه. . . الخ[٧]؟ أليست هذه الانتقائية من جهة كونها نمطاً من أنماط التفكير سبباً ونتيجة لغياب عقل مكوِّن (Raison constituante) وتفكّري (Réflexive) لو حصل أنْ وجد لكان تساءل عن كيفية «النشوء الفلسفي للأفكار» (Philogenèse des Idées). ألا تُعَدّ كذلك تلك الانتقائية علامةً واسمة لعقل **ذرائعي أداتي** يبحث في ما وراء الأفكار الصريحة، أو ربّما في ما دونها، عن مُضْمَر مفترض قابل للتحصيل ومُقَوَّم بمعيار منفعته ونجاعته إذا ما نُقل إلى سياق آخر مغاير لسياقه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل تكون هذه النزعة الانتقائية قادرة، ولو جزئياً، على تفسير ضمورات الفكر الفلسفي الذي ظل **لا جوهرياً** في هذه الحركة، أم أنّ هذه النزعة الانتقائية قد تكون، بحدّ ذاتها، تعبيراً عن عفوية نسبية لوعي اكتشف، لحظةَ يقظته المتأخرة من سبات طويل، مدى التنوع الذي شكل مشهداً دارت مختلف أحداثه بعيداً عن حماه؟ وباختصار، هل نحن في هذا السياق إزاء **معرفة/ فلسفة** أم إزاء **أيديولوجيا**؟ وهل بإمكاننا تجاوز هذه الثنائية استناداً إلى مفهوم الوعي؟ مهما يكن من أمر، فإنّ الموضوع يستأهل أن يُبحث من خلال حالات مخصوصة ومتعيّنة.

لقد صار المطلوب اليوم إجراء **منوغرافيات** و**دكسوغرافيات** صارمة ودقيقة لمعرفة خصائص الفكر العربي واكتناه الذات المعرفية والذات الأيديولوجية فيه، وتمييز ما هو جوهري في كلاهما، وما بينهما من فارق؛ ولدى رواد هذا الفكر واحداً واحداً، وبإزاء مصادره الغربية مصدراً مصدراً، وإقامة علاقات التواصل والانقطاع علاقةً علاقةً، بعيداً عن التعميمات التي لم تنل في أكثرها سوى الشعارات والقيم العامة والخطوط الكبرى، كلما اتصل الأمر بتاريخ الفكر المقارن، وبأثر التنوير الأوروبي في تكوين الفكر العربي حتى لتمحي التضاريس والفروق، وتندغم الحقب والأجيال، وتلتبس الموضوعات والأفكار، فتصير، مثلاً، عقلانية ديكارت الترجمان الأول عن التنوير غرباً، ثم شرقاً، وهي ليست كذلك إلا قليلاً؛ أو تصير مُثُل الثورة الفرنسية تفعيلاً لبرامج «حزب الفلاسفة» الذين ما افتكروها

---

(٦) فرح أنطون، **مجلة الجامعة** (١٩٠٢ ـ ١٩١٠)، وقد أعاد دار صادر في بيروت نشرها في سبع مجلّدات (نسخة مصوّرة).

قط، ولا توقّعوها، وربما ما كانوا ليتفقوا معها البتة لو أنهم شهدوا أحداثها. ولعمرنا، إن في تلقي سلفنا القريب للتنوير لتأوّداً والتواءً شديدين. ولكن إذا ما كان الوهم، في حالات بعينها، وهماً طبيعياً وضرورياً، على نحو ما تبصر العين البشرية من اعوجاج العصا المستقيمة في الماء، فما ليس بطبيعي، فإنما انعدام الوعي به لدى قرّاء القرّاء الذين هم نحن اليوم.

وهكذا، فإنّ الحالة الروسوية مهمّة من جهتين: فأما **من جهة أولى** فلأن أولئك المفكرين العرب الذين نهلوا أكثر من غيرهم من مؤلفات جان جاك روسو وتأثروا بسيرته الفكرية، قد جمعتهم إشكالية روسوية واضحة: **الحرية** ذات الطابع المساواتي والعلماني؛ وهؤلاء المفكرون هم أديب إسحاق وفرح أنطون وسلامة موسى. إنهم يختلفون من حيث الطريقة، كما من حيث أهدافهم الأخلاقية والسياسية، عن أولئك الذين نهلوا أهمّ أفكارهم من لدن مونتسكيو أو فولتير. أضف إلى ذلك أن الأولين قد انبهروا بفلسفة روسو الشعورية، وبمروقه النقدي عن مركز التنوير، وبسيرته الفكرية الفذة، حيث تتشابك وتتعاقد العلاقة بين الكينونة والفكر لتنفتح على الخلق والابتداع[٨]. هذا في حين إن الصنف الثاني من المفكرين العرب كانت علاقتهم بالتيار العقلاني والوضعي علاقة تخارج موضوعية وأداتية.

وأما **من جهة ثانية** فلأن منزلة روسو ضمن حركة الأنوار منزلة عويصة وحرجة لترددها بين الانتماء الشديد لبؤرة التنوير والمروق عنها، ولما تحتويه مؤلفاته بموضوعاتها ومنظوراتها المتباينة، من متغيرات، فروسو هو، من ناحية، صاحب تلك المؤلفات التي تدين إدانة صارمة المعارفَ والعلوم والحضارة (**الخطاب في العلوم** ومن بعده **الخطاب في أصل التفاوت**)؛ وهو، من ناحية أخرى، من بُناة

---

(٧) حول «تناقضات» خطاب سلامة موسى، انظر: عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، ص ١٠٨.

(٨) هذه العلاقة قد تناولها بالدرس كلّ من: فرح أنطون (انظر المبحث الثاني من هذا الفصل) ومحمد حسين هيكل الذي وضع روسو في مرتبة المسيح نفسها، ومحمد ورفائيل وشكسبير. انظر: محمد حسين هيكل، **جان جاك روسو: حياته وكتبه** (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٠)، ص ١٨، وقد صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٢١. سلامة موسى الذي ألحّ في مواضع كثيرة في كتاباته على العلاقة بين روسو الإنسان وروسو الكاتب. وقد رأى في كتاباته نموذجاً حديثاً من «الابتداع» مقابلاً بينه وبين «اتباعية» فولتير. انظر: سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، ط ٢ (الإسكندرية: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٥٨)، ص ٥٦ وقد صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٤٨، وسلامة موسى، **الأدب للشعب** (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٤٤ ـ ١٥٩.

صرح القانون السياسي الحديث (**العقد الاجتماعي**) وصرح التربية الحديثة (**إميل**)؛ أضف إلى ذلك كونه كاتب **المقالة في الاقتصاد السياسي** الواردة في أعظم عمل تنويري على الإطلاق، ألا وهو **الإنسكلوبيديا**. وبالتبعية، فإن منزلة روسو من برنامج الأنوار ذات دلالة خاصة تصلح، أكثر من غيرها، بحكم متغيّراتها التي تجعل انتشارَ قيم الأنوار أقل اتساقاً وأقل اطراداً، للتحقق من منظورات التلقي العربي ومتغيراته وشروط الغربلة والانتقاء والتعديل والتكييف.

لا علينا غضاضة إنْ قلنا بوجود ما لا يقل عن ضربين رئيسيين من التلقي للتنوير الفرنسي، ومن ورائه جان جاك روسو: ضرب ينال المفكرين العرب المسلمين، كالطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي ولطفي السيّد، وضرب ينال المفكرين العرب المسيحيين، كأديب إسحاق وفرح أنطون. فلنذكّر ههنا، أول ما نذكر، ببعض الوقائع الأدبية والفكرية الدالة. من المسلّم به أن للنخبة الفكرية المسيحية (خصوصاً في سورية الكبرى في القرن التاسع عشر) مكانةَ الصدارة في ما يسمّى بـ «النهضة العربية»[٩]، خصوصاً على المستويين، النظري والأدبي، إلا أنه لا ينبغي لنا أن نعتبر هذا الدور حكراً عليهم دون سواهم. وأما استعمالنا لفظةَ «مسيحي»، فليس القصد منه، مطلقاً، المقابلةُ مقابلةً جوهرانية بين المسيحيين والمسلمين، وإنما لوسم «الوضع **الأقلي**» الذي لهؤلاء المفكرين الرواد والتنبيه إليه. وبالفعل، فإن «تهميش» المسيحيين على مستوى ممارسة التشريع السياسي والتسويغ للسيادة السياسية قد جعل من وضعهم الأقلي ذاك، وعلى عكس ما هو متوقع، وضعاً للاستشراف والاستكشاف، وغير ذلك من ضروب الاستباق النظري والإبداع الأدبي.

ثم إن النظرية السياسية الإسلامية في عصر النهضة العربية كانت تدور في فلك الملّة. وهو ما يطابق، في مجمل الأمر، وعلى الدوام، فكرة «الرابطة الإسلامية». إنّ الدعوة الصريحة نسبياً إلى استقلالية عربية لا تلغي مشروعية

(٩) كانت لفظة «نهضة» محلّ نقاش ونقد، انظر: عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**. ولقد تجاوز الأمر موضوع التسمية إلى القضايا المتعلقة بالتحقيب لها وكذا بـ «عواملها» و«مصادرها» (هل هي داخلية أم خارجية، شرقية أم غربية، إسلامية أم حداثية إلخ). انظر في هذا الصدد: أبو يعرب المرزوقي، «إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية،» **شؤون عربية** (تونس)، العدد ٢٤ (شباط/فبراير ١٩٨٢)، ص ١١٥ ـ ١٣٢، ونصرّح باتفاقنا مع عزيز العظمة حول هذه النقطة، انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٨٩.

الرابطة الدينية، بل، على العكس من ذلك، يطمح خطاب المصلحين المسلمين إلى تقوية هذه الرابطة واستمراريتها، إذْ تظل السلطة الروحية للخليفة بمثابة الحاضن للسيادات الجزئية الطامحة إلى المزيد من الاستقلالية.

خلافاً لذلك، تدور النظرية السياسية للنخبة المسيحية في فلك المفاهيم الحديثة كمفهوم الفرد والطبيعة والأمة والوطن، وهي في مسعاها ذاك أقرب إلى المنظور المشوب بالعلمانية منها إلى المنظور الديني، سواء أكان ذلك من حيث الموضوعات التي تتبناها أم من حيث الشخصيات الغربية التي تأخذ عنها. ولّما كانت علاقة هذه النخبة بالرابطة الإسلامية علاقة هشّة على المستوى الديني الصرف، فإنها استندت إلى مقوِّم آخر من مقومات تلك الرابطة، ألا وهو الجوهر السياسي الحق، أي **التنظيمات** العثمانية، أو دولة القانون والمؤسسات بلغة اليوم.

هناك، والحال تلك، سؤال ينبسط أمامنا: بماذا نفسّر هذه الوضعية الاستكشافية للنخبة المسيحية؟ يمكننا أن نفسّرها بأحد أمرين: فإما بسب داخلي يحيلنا على **ذات** المسيحية وعلى عين جوهرها، وإمّا بسبب خارجي يستدعي شروطاً خاصة في الوجود والعيش كـ «العالم المحيط» أو «عالم الحياة» بلغة هوسّرل. فأمّا إذا اعتبرنا السبب الثاني، ألفينا أن الوضع الأقليّ هو الذي يحفّز الفكر العربي المسيحي على الانخراط في العلمنة، ذلك أنّ العلاقة بالعالم المحيط لا يمكنها أن تتأسس عن طريق مفهوم «ملة» التقليدي، بل عن طريق مفهوم «وطن» و«ديمقراطية». ولّما لم تكن عندنا أهلية عالم الاجتماع، ولا ندّعيها أيضاً، تركنا جانباً الشروط التي بها يكون وجود الأقليات لننكبّ على تحليل تكوّن الأفكار والمفاهيم من **زاوية نظرية وفلسفية**. أما كيفية **النشوء الاجتماعي** للأفكار (Soiciogenèse des idées) فموضوع سوسيولوجيا المعرفة، وغاية ما نقدر عليه في هذا الصدد إنما مساءلة عالم الاجتماع أو مؤرخ الأديان.

إن الخلاف المخصوص داخل النهضة العربية، بين مفكرين مسلمين ومفكرين مسيحيين، إنما هو ترجمان عن تباين بين مواقع في الفضاء العمومي تؤدي إلى انفراج بين المنظورات التي منها ينظر هؤلاء وأولئك سعياً إلى إدراك الحداثة عموماً، وإدراك المعرفة المنعوتة بـ «الغربية» خصوصاً. وإنّ نظرة أولى إجمالية إلى الموضوع لَتُوقفُنا على القطبين الكبيرين التاليين:

لنا من جهة أولى قطب أكبر، وهو قطب المفكرين الإسلاميين، وهم الذين

يميزون تميزاً متأنياً دقيقاً متفقهاً، بين **العلم** بما هو، في زعمهم، معرفة صورية وتقنية، وبين **الفكر** بما هو أخلاق ولاهوت ومؤسسات سياسية. . . إلخ. ووفق هذا التصوّر، فإنّ العلم ليس سوى مجرّد أداة محايدة يتوسل بها العقل الكوني. وبفضل هذا العلم ـ الأداة تأخذ الأمة الإسلامية بناصية التقدم، وتبلغ طور الرفاه في العيش مع المحافظة على «الذات عينها»، أو ما يطلق عليه اليوم بالهوية. وتجربة محمد عبده، بل وشخصيته التعددية على غاية من الثراء، إذ تعددت المنظورات والمقاربات والانتماءات لديها بتعدد المجالات والموضوعات، حتى لأمكن لمفتي الديار المصرية أن يعتبر نفسه نصيراً لسبنسر، ذلك العالم التطوري والمنظّر السياسي لليبرالية الراديكالية النازعة إلى ضرب من الفوضوية. إلا أن الجميع منّا يعلم الإخفاقات التي أفضى إليها هذا التصوّر. فعندما نحتكم إلى التاريخ يتجلّى لنا أن العكس هو الذي حصل فعلاً، فرغم حرص العالَم الشرقي على أن يحافظ على هويته، فقد تأثر بأنماط الحياة البرجوازية وبآدابها المخصوصة أكثر من اكتسابه الروحَ العلمية والقدرةَ التقنية، وهما المشاعتان من حيث المبدأ شيوعاً كونياً. وفي المقابل، ما كان للعرب أن يتقدموا ولو قيد أنملة لولا هذه الإخفاقات بالذات. ولكن هذا موضوع آخر قاض بأن يُتَدارسَ بدقة وبتوسع في غير هذا المقام.

وأما من الجهة الأخرى، فلنا قطب أصغر يحوي تصوّر النخبة المسيحية التي ترى أن عملية التثاقف مع **مركز** الحداثة ينبغي أن يكون راديكالياً. تدعو الأدمغة المفكرة في هذه النخبة إلى وجوب تجاوز نتائج الحداثة وآثارها، أو مظاهرها، كما يقول الحس العمومي، وتناول أسبابها الأولى أو أصولها المؤسسة لها، أي **العقل الفلسفي** ذاته، أولاً وقبل كل شيء. هذا على الأقل ما يلامسه أديب إسحق، ذلك المفكر المتوحد الذي صار اليوم مغموراً حتى لأطبق عليه الصمت من كل جانب بعد أن مات ملعوناً من أهل طائفته.

يجدر بنا هنا أن نتحقق من شروط الاستقبال العربي للفكر الغربي بالتركيز على واحدة من محطّاته الرئيسة في مسار «النهضة العربية» الطويل، وأن نعيّن هكذا حالة تحقيق خاصة، وسياقاً معرفياً خاصاً، تُقارع في أثنائهما النصوصُ بالنصوص حتى لا يكون كلامنا في فراغ. وهذه الحالة هي بمثابة النموذج، نموذج فرح أنطون بما هو دارس لفيلسوفين عظيمين، روسو ونيتشه. سننظر في الطريقة التي بها استبطن أنطون رومنطيقية روسو بالقدر نفسه الذي استلهم به إشكاليته الأنثروبولوجية السياسية من غير التنكر لابن رشد الذي صاحبه في أحرج مساراته الفكرية، حتى

عندما ارتد عن روسو ليصير أول نيتشوي عربي[10]. لقد كان أنطون، ولو من خارج المؤسسة الجامعية، دارساً حقيقياً للفكر الغربي، وهو الذي يحدّثنا بإسهاب عن طريقة قراءته لنيتشه، مثلاً: كيف يطلع على مؤلفاته، وكيف يلخصها، وكيف يقتبس منها، وكيف يترجم بعض منتخباتها، وكيف يفهم مجمل نيتشه، بل وكيف يسطّر بقلم من رصاص أهم ما يقرأ وينتقي.

ثانياً: نموذج التلقي الأنطوني: من التنوير إلى نقض الأنوار

١ ـ أنطون، التنوير، روسو[11]

ليس هناك من بين مفكّري الغرب الكبار من كان أقرب إلى عقل أنطون ووجدانه من جان جاك روسو، قرباً حدا به إلى أن يناجيه باسمه لا بشهرته، بل أن «يحجّ» إلى البيت الذي عاش فيه مع مدام دو فارانس بشمبيري (فرنسا). صحيح أن الطهطاوي كان، إبان جيل النهضة الأول، شيخاً جريئاً كل الجرأة، ذهب إلى باريس (١٨٢٦ ـ ١٨٣٠) إماماً للبعثة المصرية، فعاد إلى بلده، وهو أعتاها فكراً وأرشده، ولكنه كان ينقل عن الفلاسفة بالغربلة والاصطفاء، ثم يعيد تركيب العناصر المنقولة، مسوغاً إياها تسويغاً إسلامياً، وبخاصة ما اتصل منها بمسألة التربية عند روسو. والحال أن التربية كانت، بلا منازع، العمود الفقري لبرنامج التنوير أينما كان موضعه، إنكليزياً أو فرنسياً أو ألمانياً، وكائناً ما كان قائله، سبينوزا أو هيوم أو روسو أو كانط. كان عمل الطهطاوي كعمل صيدلاني ماهر يتلاعب بالعقاقير. ولم يكن في كيانه المفكر ما يكافئ روحَه الثوريَّ/الاصلاحيَّ سوى روحه الرجعيّ/المحافظ، حتى لكأننا به يريد إصلاحاً ينقذ عالمه الشرقي القديم، لا غير. وبعد الطهطاوي، وقبيل أنطون بقليل، ظهر أديب اسحق، مفكراً ذا حدس نظري نادر في زمانه، وكلما أطلنا قراءة بعض نصوصه النظرية التأسيسية

---

(١٠) عبد العزيز لبيب، «حدثان نيتشه في الفكر العربي المعاصر: فرح أنطون والمشروع الفلسفي المبتور،» **الفكر العربي المعاصر** (خريف ـ شتاء ٢٠٠٤).

(١١) نستعيد هنا، جزئياً، بعض البلورات التي أجريناها في بحث سابق حول روسو: Abdelaziz Labib, «Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe,» Papier Présenté à: *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation: Actes du II^{ème} colloque international de montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995*, organisé par la Ville de Montmorency et le Musée Jean-Jacques Rousseau; Présentation générale de Robert Thiéry, Colloques, congrès et conférences sur l'époque moderne et contemporaine; 5 (Paris: H. Champion; Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001).

على قلتها المجحفة، رأينا فيه «الفيلسوف» الذي وُئِد قبل أن يبلور نسقاً أو مذهباً أو نظرية، وهو الذي أراد للتنوير العربي أن يكون «ثورة أنفس» بعبارته البليغة التي تجاوز شعارات التنوير الأوروبي نفسه، والتي فيها من المجاز ما قد لا يعترض عليه كانط نفسه لو وصل إلى أسماعه. قال اسحق بالناموس الذاتي الطبيعي (الاستقلالية الفردية)، وبتعدد دوائر التنشئة المدنية للإنسان (المجتمع المدني)، وتناول حقوق الإنسان وواجباته في اعتدال ورصانة، ولكنه، ولئن قرأ روسو وتأثر بفلسفته، فقد حصر صلته به على الإنشاءات العقلية دون غيرها، ومنها بالخصوص **العقد الاجتماعي** و**إميل**، فغمط الإنشاءات الوجدانية حقها، وبخاصة **الاعترافات** التي دونها يظل روسو مشوّه الخلقة ومنقوص الهيئة الفكرية.

أما روسو الذي قرأه فرح أنطون، وبه قرأ أيضاً فلسفة التنوير، وفِكْر الحداثة على الجملة، فكان مختلفاً. إننا نصادف في كتابات أنطون أثراً من **إميل**، وكذلك من **الخطابين**[١٢]، وخصوصاً حساسيةً رومنطيقية غزيرةً سابغةً هي من آثار **الاعترافات**؛ وهي حساسية تضعف أحياناً، وتقوى أحياناً أخرى، بالتساوق مع وتيرات الانهمامات الفكرية الأنطونية الدائبةِ الحركة، أفقياً وعمودياً، وبفعل الانتقال المستمر بين المصادر المتنافرة تاريخاً وثقافة، زماناً وبنيةً، موضوعاً ومقصداً، والمراوحة التي لا تكل ولا تهدأ بين الأدب والفلسفة من جهة أولى؛ وبين التراث الأوروبي، ومنه التنويري بالخصوص، والتراث الفلسفي العربي، ومنه الرشدي بالخصوص[١٣].

كان أنطون يحرر أغلب المقالات النظرية في مجلة **الجامعة** التي أسسها عام ١٨٩٩، وسيّرها إلى حدود عام ١٩١٠. فأما على المستوى النظري، فكتب في الشأن السياسي، وفي الفلسفة، وعن الفلاسفة، وكان، في مقال له في عام ١٩٠٢، من أوائل كتّابنا الذين ذكروا **حديث الطريقة** لديكارت، وبخاصة **نقد العقل الخالص** لقنت (كانط)، ذكراً جاء في صياغة ملتبسة لا تجوّز لنا أن نقيس مدى معرفته بهذين الأثرين اللذين يعدّان من أمهات كتب الفلسفة الحديثة[١٤]،

(١٢) **خطاب في العلوم والفنون** (١٧٥٠) و**خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر** (١٧٥٥).

(١٣) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، جمع وتقديم الطيب التيزيني (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، وقد صدرت الطبعة الأولى بالإسكندرية سنة ١٩٠٣.

(١٤) فرح أنطون، «مشروع جديد في اللغة العربية،» **الجامعة**، السنة ٣، العدد ٩ (آب/ أغسطس ١٩٠٢).

إذ كان في مقاله ذاك ينادي نداء قوياً إلى الاطلاع عليهما وترجمتهما إلى العربية، وهو الملمّ إلماماً واسعاً بما يكتب عن الفلسفة بالفرنسية أو يترجم إليها. أما المؤكد، كما سنعود إليه لاحقاً، فهو أن أنطون قد اطلع بانتباه شديد ونقدي، على الأقل بداية من عام ١٩٠٤، على كتابات نيتشه، فكان أوّل من «استقبل» نيتشه من العرب، ولخص فلسفته تلخيصاً جدياً، ونقل إلى العربية منتخبات من **هكذا تكلّم زرادشت**، واستلهمها ليؤلف رائعةً أدبية، وهي **مريم قبل التوبة**[١٥]، لا ندري سبباً لبقائها مغمورة، اللهم إلا الرقابة التي يسلطها الفكر العربي على نفسه.

ثمّ إنه أعاد قراءة فلسفة ابن رشد قراءة حديثة بتأثير من قراءته الدقيقة للفيلسوف رينان. وتبعاً لذلك، دخل في معركة فكرية مع صديقه القديم رشيد رضا مدارها أربع مسائل، وهي التالية: ابن رشد والإسلام، والمسيحية، والجامعة الإسلامية، والوحدة السياسية الإسلامية. ونحن نعلم أن إمام الأزهر ومفتي مصر، الشيخ محمد عبده، هو الذي دفع رشيد رضا إلى أن يبادر بالرد على أنطون. ولنا أن نتساءل: كيف أمكن لرجل عظيم، مثل عبده، أن يفعل فعلة كهذه، وأن يعتبر أنطون من «الغرباء»، هل لأن أنطون كان يرسم لإصلاح ديار الإسلام أفقاً هو الإسلام ذاته، أم لأن عبده كان يخشى من أن يجاوزه من هو على يساره، فيفسد الرصانة الواجبة للإصلاح؟ مهما كان الجواب، فإن في موقف عبده اضطهاداً ما كان ليصدر عن تحرريّ في مقامه، وهو القائل بنفسه عن نفسه إنه أضناها عملاً لغسل دماغه من ترسبات المعارف التقليدية، ومنها الأزهرية، في ذلك العصر.

منذ أن أصدرت مجلة **الجامعة** عددها الأول في الخامس عشر من شهر آذار/ مارس ١٨٩٩، وطوال عامين، يطالعنا، تحت عنوانها مباشرة، ومن الجهة اليمنى، قول مشهور تسوقه المجلة في صيغة شعار وتنسبه إلى جان جاك روسو، وهذا نصه: «يكون الرجال كما يريد النساء، فإذا أردتم أن تكونوا عظماء وفضلاء، فعلّموا النساء ما هي العظمة والفضيلة»[١٦]. أما على الجهة اليسرى، فقولة مأثورة لجول سيمون تتصل بالمدرسة والتربية والفضيلة. ومنذ عددها الأول أيضاً، أعلنت الجامعة

---

(١٥) سيمتد نشر هذه الرواية بداية من ١٩٠٦ وطوال ثلاث سنوات على أجزاء عديدة في مجلة **الجامعة**، انظر: «مقدمة الرواية،» **الجامعة**، السنة ٥، العدد ٦ (١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٦).

(١٦) إنّ تحقيقاً أوّلياً في أمهات الكتب التي وضعها روسو لم يجز لنا العثور على العبارة بحرفها، لكن **إميل** (الكتابين الأول والخامس) يحتوي على عبارات عدة قريبة من تلك التي جعلتها الجامعة شعاراً لها.

عن برنامجها: إلا إنه المبدأ الأخلاقي هو الذي ينبغي له أن يسوس «الإصلاح الحقيقي». يلي ذلك عنوان فرعي، وهو «الشرق والغرب»، وفيه يعلن أنطون عن إشكالية نقدية سيقتدي بها ويبلورها طوال ما كتب وما عاش، وهي هذه: لا تعني كونية القيم الفلسفية باللزوم أية تبعية سياسية. تحيل المقالة إلى جول سيمون، وإلى روسو: فأما الأول، وهو الفيلسوف والمناضل السياسي الكبير، فمذكور بالاسم، وأما الثاني فالإحالة عليه ضمنية، ولكنها واضحة. ما يشدّ النظر في صميم البرنامج الذي أعلنته مجلة أنطون فهو التلازم الوثيق بين «الإصلاح الأخلاقي» و«تنمية المعارف»، أي، بلغة الإيبيستيمولوجيا الفلسفية، بين النظر والعمل، بين المعرفي والأخلاقي، بين العلمي والأيديولوجي. يرى أنطون أن الفضائل السياسية والاجتماعية هي التي تقضي بهذا الاتحاد بين النظري والعملي؛ فإنه إذا ما تم الفصل بين السياسة والأخلاق عمّ الفساد وانهارت أسس المجتمع. يجب أن يكون إصلاح الجسد السياسي مسبوقاً بتنشئة مدنية تنمي الفضائل الأخلاقية وتصقلها وتربي الناس عليها. إن أخلاقاً مدنية تزعم احترام مبادئ الطبيعة ووصاياها لا تكون كذلك اللهم إلا أن تصون المنة التي منّت بها الطبيعة على الإنسان، وهي، في آن معاً، حقه وواجبه أن يكون سعيداً، لو «كان على هذه الأرض هناء وسعادة»[١٧].

وعلى نحو ما جاء في **إميل**، فإن الغاية من التربية تحريكُ سواكن النفس، وتفعيلُ الكمون الطبيعي الثاوي في أعماق الإنسان، تماماً كما نرعى نبتةً ونسهر على نموّها، أو كما ترضع أمّ وليدها[١٨]. ومع ذلك، تحتوي المقالة على فقرة محيّرة، وفيها يعبر أنطون عن تحفظاته إزاء الديمقراطية التمثيلية. ولقد احتج لرأيه بالقول إن إقامة مؤسسات تمثيلية تفترض مسبقاً تنشئة على القيم الاجتماعية والفضائل الأخلاقية. ولكنه يلحّ على أن حرية الأحزاب والتجمعات مدعاة إلى الانحلال والجور والتسلط والفرقة. فهل أن مرد الأمر موقف ظرفي، ليس إلا؛ موقف يسعى منذ العدد الأول من المجلة إلى طمأنة السلطة السياسية؛ أم مرده اعتقاد راسخ عند أنطون قد استقاه، في الأصل، من **العقد الاجتماعي**[١٩]؟

وليس أدل من ألفة أنطون مع التنوير، ومع روسو، على وجه الخصوص،

---

(١٧) فرح أنطون، «الإصلاح الحقيقي: غرض هذه المجلة،» **الجامعة**، السنة ١، العدد ١ (١٥ آذار/ مارس ١٨٩٩)، ص ٤.

(١٨) Jean Jacques Rousseau, *Emile: Ou de l'éducation* (Paris: Garnier Freres, 1904), livre I, pp. 1-2.

(١٩) أنطون، المصدر نفسه.

من مقالته ذات الطابع النقدي، بل والهجائي أيضاً، وهي مقالة «الإنسان وما صنع التمدّن به»[٢٠]؛ فرغم أن كاتبها ابن القرنين التاسع عشر والعشرين؛ وكان مطلعاً على أفكار أوغست كونت التي قال عنها إنه يوافقها في ما يتصل بمبادئها الجوهرية، فإنه لم يتوان عن الانخراط في نموذج الإنسان المتوحش الذي بلوره العصر الكلاسيكي في أوروبا. بالعلاوة على ذلك، يستلهم أنطون آراءَه من **الخطاب في العلوم** ومن **الخطاب في أصل التفاوت**، حتى إنه ليعيد، تقريباً، طرحَ المسألة التي كانت أكاديمية ديجون قد طرحتها عام ١٧٥٠[٢١]؛ يقول أنطون: «وجدنا هنا بإزاء مسألة من أهم المسائل الفلسفية والاجتماعية، وهي هل كان في تمدن الإنسانية زيادة راحة [الانسان] أو زيادة تعبه [. . .]، وهل أن آيات التمدن الساطعة ومكتشفاته الباهرة أصلحت أخلاقهم أم أفسدتها؟»[٢٢]. وتقديرنا أن التّفكّر الذي يُعمله أنطون هنا فيه شاهد على أنه كان دقيقَ الاطلاع على **الخطاب في أصل التفاوت**.

غير أن أنطون يفترق عن التوجه العام الذي به يتناول التنويرُ فكرةَ الإنسان الطبيعي أو الإنسان المتوحش، مقترباً شديد الاقتراب من روسو الذي حوّل نموذجاً أنتروبولوجياً يبدو محايداً في ظاهره، إلى مثال مشحون بالقيمة في ظاهره أيضاً، وذلك لما أضفى على هذا المتوحشَ معنى «الطيبة». وهكذا يرى أنطون أن «الإنسان الفطري» يعيش هانئ الجسم والبال، متدبّراً أمر عيشه اليومي. ومأتى هناء المتوحش أنه لا يأبه بغده، ولا يهتم له، ولا بما يسببه الترف. على هذا النحو أيضاً، يرسي روسو، في **العقد الاجتماعي**، وتحديداً في الفصل الثامن من الكتاب الرابع، علاقةً بين الترف والانحلال، بين الرفاه والدعة وارتخاء القوة وتواهن السلطان في تاريخ الإسلام. وإذْ نظر روسو إلى الأمر في ضوء نظريته النقدية في التقدّم، رأى أن الترف قد أدّى بـ «العرب» إلى حالة من الرخاوة وإماعة الأنفس، حتى اصطنعهم الأعاجم (البرابرة (Barbares)) وأخضعوهم لسلطانهم السياسي، فظهر إذّاك التباين بين السلطتين، السلطة

(٢٠) يعني التمدّن لدى الكتّاب العرب في القرن التاسع عشر «الحضارة» وأحياناً «التقدّم». ولكن المعنى الذي قصده أنطون في هذا النص هو «الترف».

(٢١) طرحت أكاديمية ديجون (Dijon) السؤال التالي موضوعاً لجائزتها لسنة ١٧٥٠: «هل ساهم تجديد الفنون والعلوم في تهذيب الأخلاق؟».

(٢٢) فرح أنطون، «الإنسان وما صنع التمدن به،» **الجامعة**، السنة ١، العدد ٢ (١ نيسان/ أبريل ١٨٩٩)، ص ٢٠.

الروحية والسلطة السياسية، وهو داء المسيحية، كما يعتقد روسو[٢٣].

كما أخذ أنطون عن روسو جوانب من مفارقات تفكيره وأساليب جدليته، وذلك عندما أدرك منه مفهوماً رئيسياً في فلسفته للتاريخ، ألا وهو مفهوم «قابلية الكمال» (Perfectibilité). وقد ترجمه ترجمة دقيقة في عبارة عربية مسهبة: «تدَرُّجُ العالم في مراقي الكمال شيئاً فشيئاً». ولهذا الضرب من الترجمة ما يبرره تماماً في سياقَ الكلمات والعبارات الحافة باللفظ الفرنسي داخل النص الروسوي نفسه، كعبارة «التقدم عبر النُّمُوّات [التطورات] المتتابعة للذهن البشري» (Progrès dans les développements successifs de l'esprit humain)[٢٤]. وزعْمُنا أن أنطون أدرك مفهوماً هو أعوص ما حوت الفلسفة الروسوية للتاريخ وللتربية، فهو لا يُدرَك إلا بإدراكها شاملة، وهي لا تُدرَك إلا بإدراكه دقيقاً تاماً. ولأنطون مقالة رائدة في «حقوق الإنسان»، وفيها يسوق آراء قريبة من روسو ذاكراً إياه بالاسم، ومستشهداً بمقاطع من الجزء الأول لـ **خطاب التفاوت** والمخصوص على إنسان الطبيعة[٢٥]. ويعلّق أنطون على ذلك بالقول: «لا ريب أن الدور الأول أحلى أدوار البشر وأهنأها إذا كان ما وصفه به الواصفون صحيحاً. ومن أكبر هؤلاء الواصفين جان جاك روسو المشهور»[٢٦]. فهذا الإنسان الذي يعيش في أحضان

---

(٢٣) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, ou, Principes du droit politique*, classiques Garnier (Paris: Garnier Freres, 1962), p. 199.

حاولنا في غير هذا الموضع التقريب بين فيلسوف القرن الثامن عشر لابي دو مابلي (l'Abbé de Mably) وابن خلدون، من منظور العلاقة بين تنامي الترف وتقدمه وبين الانحطاط الأخلاقي والسياسي. انظر: Abdelaziz Labib, «Sociabilité et Histoire chez Mably et Ibn Khaldun,» papier présenté à: *Mably: La Politique comme science morale*, [Ouv. Collectif en 2 volumes, édition préparée par F. Gauthier et F. Mazzanti Pepe], 2 vols. (Bari-Italy: Palomar Casa Editrice, 1997), vol. 2.

(٢٤) بالنسبة إلى النص الفرنسي، انظر: Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, préf. et commentaires de Jean Luis Lecercle (Paris: Ed. Sociales, 1977), p. 105.

بالنسبة إلى الترجمة العربية الأحدث، انظر: جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١١٢.

«تدرّج العالم في مراقي الكمال شيئاً فشيئاً». ويمكننا أن نبرّر هذه الترجمة بعبارة وردت في فقرة من «المقالة الثانية» مباشرة قبل مصطلح «القابلية للكمال»، انظر: جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤).

(٢٥) روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ص ٧٢.

(٢٦) فرح أنطون، «حقوق الإنسان،» **الجامعة**، السنة ٣، العدد ٤ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠١)، ص ٢٥٠.

الطبيعة، ولا همّ له سوى تلبية حاجاته في أمان ودون نصب «لا يعرف خيراً ولا شرّاً»[٢٧]. يقيننا أن حالة الحضارة قد أزاحت حالة الطبيعة ودحرتها، بيد أن قابلية الكمال تمكّن الإنسانية من استعادة المكبوت، وهو القاع الطبيعي الدفين لكل بشر، وبلورته من منظور تاريخها المستقبلي[٢٨]. وحالة الطبيعة هذه ليست وراءنا، وإنما هي قيمة مثلى، بل هي من باب التعاليم، ومن قبيل ما يجب أن يكون، وهو ما تفطّن إليه أنطون الذي كتب قائلاً: «وهذا النظام معدوم الآن في العالم [. . .]، وإنما أصلح الممالك وأفضلها هي التي تكون أشد قرباً منه من باقي أخواتها، على أن العالم سائر إليه من حسن الحظ سيراً حثيثاً، وهذا معنى قولهم إن **العالم يتدرّج في مراقي الكمال شيئاً فشيئاً**» [٢٩].

أما فارق أنطون عن روسو، وهو الفارق الذي يكسر التلقي والمعاودة، أو قل يثنيهما عن اتجاه روسو ليوجههما وجهة القرن التاسع عشر، وهو عصر التقدم بامتياز، فهو أن أنطون، خلافاً لروسو، قد كتب ما كتب بعد قرن من حدث الثورة الفرنسية الأعظم. كما أدرك أنطون بعمق الصلة الوثقى، ولكنها خفية، بين **إنسان الطبيعة** و**حقوق الإنسان**، وأن هذه تصبح باطلةً نظرياً ما أن يُنفَى عنها الشرطُ الطبيعي، وهو شرط غير وضعي وما قبل مدني وما قبل تاريخي، ومجرد من المكان والزمان والعرق والطبقة والبشرة والطقس والعُرف، بل وإنه حتى إذا ما كان له مصدر إلهي، فإنه خال من التنزيل، أو قل سابقاً له، بل منقوشاً في أفئدة البشر. وإذ أمكن للمفكر العربي أن يتبين تلك الرابطة الخفية، ذيّل مقالته بترجمة **لإعلان حقوق الإنسان** لثورة ١٧٨٩. ومما له دلالة بالغة أن نرى أنطون يعمد مرتين خلال مقالته إلى التأكيد على أن **الإعلان الفرنسي** غير مستقل عن خطابه هو بالذات، بل إنهما معاً يشدّ كلاهما الآخر. ومن الجائز لنا أن نتساءل: هل هناك رابط ما بين النظرية (روسو) والممارسة (ثورة ١٧٨٩)؟، وهو أيضاً رابط العقل والزمان، وقد أدرك أنطون أن «إعلان حقوق الإنسان» قد «رفع العالم درجة» في «سلم الكمال»[٣٠].

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) فكرة الفطرة متأتية من كون مصطلح «القابلية للكمال» يشتمل على فكرة التقدّم الطبيعي للنوع البشري. وبهذا المعنى، فإن هذا المصطلح يناقض فكرة روسو عن انبناء العقد على الإرادة. إلا أن هذا المصطلح يصل في الآن نفسه مقالة «في أصل التفاوت» في «العقد الاجتماعي».

(٢٩) أنطون، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٣٠) المصدر نفسه.

مفاد أمر هذا التلقي أن قابلية الكمال تجيز لأنطون الأخذَ بصميم القيم الروسّويّة دون التنكّر للنزعة التقدمية الطاغية في عصره. إن توفيقية أنطون لها شروط إمكانها هنا طالما أنّ علمويّة القرن التاسع عشر الآفل مشوبة بالإيمان. ثمّ إنّ السنسيمونية كانت منتشرة في مصر، ولها أثرها فيها، حيث تبلور الفكر الأنطوني. يتبع ذلك أن المنزلة الأخلاقية للتقدّم قد شغلت أنطون في مجمل كتاباته. ثم إننا نلتقي مرّة أخرى بأكاديمية ديجون[٣١]، فالبادي أن الخطاب الثاني (أصل التفاوت) قد أغرى هو أيضاً روسو بأن يفتح على صفحات **الجامعة** مطارحات حول «المشكل العلمي والفلسفي» الناجم باللزوم من معضلة «التفاوت والمساواة بين البشر». وقد شارك في هذه المطارحات كتّاب كثيرون، منهم نيقولا حدّاد[٣٢].

فضلاً على روسو وجول سيمون، قرأ أنطون لفونتنال، وديدرو، وبرناردان دو سان بيار، ومدام دو ستايل، وشاتوبريان، وتولستوي، ورينان، وقرأ كذلك لفولتير وبيفون وأوغست كونت. إن «أنطون العظيم» «الكاتب العظيم» و«الشخصية الفذة»، كما كان يحلو لسلامة موسى أن يقول، هو الذي «استبدل بالماوردي عندي جان جاك روسو»، بل جاء «برؤيا جديدة» و«دنيا جديدة»[٣٣]. ثم إن سلامة موسى يميّز تمييزاً قد لا يخلو من ترسيميّة بين نزعتين رئيسيتين في الفكر الكوني، واحدة يمثلهما دو ساد، وهي الفردية المتمركزة على ذاتها، وواحدة يمثلها روسو، وهي التنشئة الاجتماعية والمدنية، مستخلصاً من نمذجته هذه، التي تنطلق من علمين من أعلام القرن الثامن عشر الفرنسي، أن حالة الأدب العربي والفكر العربي كانت ستكون مغايرة تماماً لو أن العرب ترجموا **اعترفات** روسو قبل مئة أو مئة وخمسين عاماً[٣٤].

لا ينفصل منزع أنطون الميّال إلى المصادر الحديثة للفكر الغربي عن عودة متبصرة إلى مصادر فكرية عربية منتقاة، حتى ولئن كان حماس هذه العودة أقل،

---

(٣١) اقترحت أكاديمية ديجون سنة ١٧٥٤ موضوعاً لجائزتها السؤال التالي: «ما أصل التفاوت بين البشر؟. وهل يجيزه الناموس الطبيعيّ؟» فكان الخطاب في أصل التفاوت الذي ألّفه روسو من وحي هذا السؤال.

(٣٢) انظر: **الجامعة**، السنة ٥، العدد ٢ (١ آب/ أغسطس ١٩٠٦) والأعداد الموالية.

(٣٣) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٥٤ ـ ٥٧.

(٣٤) انظر: سلامة موسى، «نزعتان في الأدب والفلسفة،» في: سلامة موسى، **الأدب للشعب** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٢٨.

لا محالة، من ذاك الميل. وله في هذا الشأن العديد من المقالات، منها بالخصوص مقالة عن ابن حزم وكتاب عن ابن رشد. وسببه أن لأنطون موقفاً راسخاً، سنعود إليه بعد حين، يعتبر أن «تقليد» الآخرين من حيث الآثار والنتائج المرئية في مسار تاريخهم يعني أن الذات لا تغيّر ما في طبيعتها، ولا ما في باطنها شيئاً. ستكون الخلقة، في أحسن الأحوال، كائناً شاذاً ذا دماغين متجاورين متحافين، قد يتكلم الواحد عندما يصمت الآخر، وقد يغمغم هذا عندما يفصح ذاك، وقد يتقمص كلاهما شخصية الآخر أو ينافسها الوجود. أدرك أنطون مخاطر التلفيقية، فرام تجاوزها على مستوى «أناه» الإمبيريقي، وربما أصاب في ذلك كما سنرى. ولكن هل أن ما يجري على مستوى البنية الفكرية، وهي على نحو ما ضرب من الأنا العام والمشترك، أو الأنا «الترنسندنتالي»، هو عين ما يجري على المستوى الإمبيريقي؟

احتضن فكر أنطون، بادئ ذي بدء، كُلاً من روسو وابن رشد. فلئن اكتشف، لدى الأوّل، فلسفة الوجدان، فإنه اكتشف لدى الثاني تأويلا للنبوّة استقاه من رينان، ويميل إلى جعل النبوة ضرباً من الحكمة الشرقية، بل وضرباً من الفلسفة. فهل تشي هذه المصالحات والتوفيقات بميلاد نزعة إنسية لدى أنطون(٣٥)؟.

عندما قرّر أنطون الهجرة إلى أمريكا، إثر هزيمته مع رشيد رضا، ومن ورائه مع محمد عبده، وقد بدأت تتبين له مذّاك حدود حركة التنوير العربي وعوائقه، بل ومآزقه الحادة، لاح أمامه منظور لا سابق له سيغير المشهد تماماً، وكان أنطون من أوائل المهتدين غرباً وشرقاً إليه، لا من حيث هو أدب أو إنشاء، وإنما من حيث هو ضرب مستحدث من ضروب الفلسفة. وهذا المنظور هو نيتشه «المبشر» بنقد التنوير والحداثة، إن لم يكن من مؤسسيه.

---

(٣٥) أليس هو الكاتب: إنه «لو عاش الخليفة المأمون في هذا الزمن لضحك ولشك من تهاوننا وقعودنا عن استخراج كنوز المعارف الأوروبية، كما استخرج في عهده وبأمره كنوز المعارف اليونانية تأييداً للنهضة البغدادية»؟ ويأتي هذا الاستنكار من حالة المعارف العربية في سياق مشروع نهضوي يقترحه أنطون، ومنه برنامج عاجل في الترجمة. انظر: فرح أنطون، «مشروع جديد في اللغة العربية،» **الجامعة**، السنة ٣، العدد ٩ (آب/ أغسطس ١٩٠٢)، ص ٥٩٩ ـ ٦٠٧، و«هل لدينا الكتاب الأدبي الجميل الذي ألّفه الغزالي وعنوانه **أيها الولد**. هل نشرنا كتاب **الطريق** لديكارت؟ هل ترجمنا شيئاً لكونت؟ هل طبعنا **الميزيرابل**؟ هل نقلنا كتاب **نقد العقل المجرد** لـ «كونت»؟ هل نشرنا بولس وفرجيني؟ هل عرّبنا إميل و**الميثاق الاجتماعي**؟ هل لخصنا سبنسر؟ [. . .] هل ورد اسم باكون باللغة العربية في غير **المقتطف** و**الجامعة**؟ [. . .] هل ترجمنا كتب أفلاطون الإلهي [. . .]»؟

٢ ـ أنطون ونيتشه: حدود التنوير وأفق التلقي[٣٦]

كنا في بحث سابق أتينا على القراءة الأنطونية لنيتشه، وأجرينا تفكيكاً لأدواتها المفهومية، وما ترسمه من **اختلاف** في طيّ سياق فكري مشوب بالانتقائية وبالمنظورية التزامنية (السنكرونيكية)، وحاولنا تبيان حدودها الفلسفية[٣٧]. أما المقصد هنا، فإجراء مقاربة سينوبتيكية تجعل تلقي المثقفين العرب للفكر التنويري الغربي مرئياً أكثر بفضل الضدية التي يرسمها الارتياب النيتشوي إزاء التنوير أو إزاء الحداثة عامة.

يدرك قارئ فرح أنطون أن لدى هذا «المفكر الحر» إرادة معرفة تستجلب منابع الفكر الأوروبي الحديث وروافده إلى فضاء الثقافة الشرقية، وتوزيعه توزيعاً يسوده التجاور المكاني أكثر من التذويت الزماني. ولكن مهما كان عنفوان «إدراك الذات»، ومهما خيّل له أن لديه من الاقتدار ما يكفي لتوحيد «شتات الحدس»، فإن عملية التأليف بين عناصر فلسفية متنافرة في المكان، ومتغايرة في الزمان، تظل عملية عسيرة للغاية. وفرضيتنا هي أن البنية الفكرية **اللاشعورية** التي يشترك فيها فرح أنطون مع غيره من رواد النهضة، هي ذاتها بنية العقل الرشدي: تسويغ التفلسف يشترط، أولا، قولاً في الفلسفة يأتي من خارج الفلسفة أو من تخومها، حتى لكأننا إزاء مجرد مقدمة تعليمية مجادلية من أجل الفلسفة ولا أكثر من ذلك (Propédeutique pour la philosophie).

«هل للأفغاني فلسفة؟»: هذا عنوان المحور الفرعي الأول من مبحث في «فلسفة جمال الدين الأفغاني»، وهو مبحث واسع ومتنوع المسائل، فتحَه فرح أنطون على أعمدة مجلة **الجامعة** في الأول من أيلول/ سبتمبر ١٩٠٦، وفيه ناقش علاقة الأفغاني بالفلسفة. ولكن كيف يكون ممكناً لهكذا سؤال أن يقود إلى نيتشه؟ لنتابع حيناً «منطق» فرح أنطون في جوابه المتسلسل عن ذلك السؤال التشكيكي والخطير، ولننظر كيف توسّع في جوابه ليتدرّج نحو نيتشه ويسرّبه إلى داخل حقل اللغة والدلالة:

---

(٣٦) نستعيد هنا، جزئياً، مقاطع من بحث أجريناه حول نيتشه، انظر: لبيب، «حدثان نيتشه في الفكر العربي المعاصر: فرح أنطون والمشروع الفلسفي المبتور».

(٣٧) نستعيد في ما سيأتي من كلام حول نيتشه استعادة جزئية لدراسة سابقة: انظر: المصدر نفسه.

يستهل أنطون مقالته بالتذكير بالتعريف الإغريقي العام للفلسفة، ثم ينطلق منه إلى الاعتراض على أن تكون للأفغاني فلسفة أصلاً. وأول ما يعاينه المفكر الناقد بجرأة هو أن الأفغاني، طوال حياته المشحونة بالحماس، لم يكتب، في الحقيقة، شيئاً. أما «رسالته الصغيرة» في **الردّ على الدهريين**، فهي دليل على «عقم» كتابته لولا «الثوب العربي الجميل الذي نسجه له محمد عبده تلميذه، مترجم الرسالة التي نحن في صددها الآن، لأن أصلها فارسي»[٣٨].

ويلخص أنطون المسار الفكري للأفغاني متبعاً منهجاً نقدياً في عرضه لرسالة **الرد على الدهريين** وكاشفاً عن «قوتها وضعفها»، وعن تناقضات الإصلاحية الدينية وأزمتها، وهي لم تجاوز بعد أطوارها الأولى. يصف أنطون فكر الأفغاني بالدعوة، فيحمّله طابعاً عقدياً و«أيديولوجياً» أبعد ما يكون عن التعقل الفلسفي. ومع ذلك، فإن أنطون يميز داخل «الدعوة الأفغانية» بين عناصر الصدق والإخلاص، وعناصر الوهم والزيف. ومرد الوهم، في نظره، إنما إلى تلك الرؤية الذي تدرك عالم الإنسانية من خلال انشطار أصلي بين «الدين» (الشرق) و«اللادين» (الغرب)، متغافلة عن كون «جميع المدنيات الدينية التي قامت في الأرض قبل الإسلام وبعده، لم تخلُ في أي زمن من أزمانها من تلك الرذائل والموبقات التي تحق الشكوى منها. فليست الرذائل والموبقات في المدنية، ولا في الدين، ولكن في الطبيعة البشرية الضعيفة. ولم يثبت حتى الآن أن الدين في أي زمن من الأزمان قدر على استئصالها إلا في بعض خواص الناس»[٣٩]. ومهما كان «صياح» الأفغاني و«حماسه» ينمّان عن صدق الطوية، فإن حكمه على أسباب العمران المدني وخرابه «حكم سطحي»[٤٠].

لقد شاهد الأفغاني شرور الحضارة في أوروبا بعد أن ظن أنه تركها بين القبائل الشرقية، بل ورأى في «قلب المدنية العظيمة من الرذائل ما لم ير مثله في القبائل الضعيفة العائشة في سذاجة الطبيعة. فقال في نفسه حينئذ إن هؤلاء الناس يتعبون في بناء المدنية على غير هدى»[٤١]. لقد توهم الأفغاني أن الخلاص

(٣٨) فرح أنطون، «هل للأفغاني فلسفة؟،» **الجامعة** (نيويورك)، السنة ٥، العدد ٤ (١٩٠٦)، ص ١٤٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

يكمن في «التطهّر» الديني. لذلك يرى أنطون أنه يحق أن نصنّف الأفغاني ضمن «المتحمسين الإيدياليست»(٤٢). وإن لفي أحكام القيمة التي صاغها أنطون ما يوحي بقراءته المستحدثة لنيتشه («عقم»، «انحطاط»، «ضعف»، «إيدياليست»). وهو ما سنعود إليه في حينه.

ثم يخلص مبحث «جمال الدين الأفغاني وفلسفته» إلى التبسط في سؤال موجّه في الظاهر إلى هذا الداعية حول «حقيقة النيشرية والنيشريين» (كذا)(٤٣). لكن الجواب لا يأتي مباشرة من الأفغاني لوفاته قبل عقد من الزمن تقريباً، بل يأتي من فرح أنطون الذي يجيب «مكانه» في صيغة مقالة ذات عنوان مثير: «الاحتكاك بين الغرب والشرق. المبدأ الحديث والمبدأ القديم: فيلسوف لم يذكر اسمه باللغة العربية». فأما على مستوى فضاء الكتابة، فتحتل هذه المقالة مركز الدائرة التي تغطي «ملف» الأفغاني: من تحت ركام أقوال الأفغاني المتهافتة تحت مطرقة النقد، ينبثق اسم «نيتشه» فجائياً جنباً إلى جنب مع اسم «بسمارك»(٤٤).. في حقل دلالي غريب يُقاد نيتشه إلى الالتقاء بأعلام فكرية غربية (روسو، فولتير، داروين،)، وعربية (ابن رشد)، ومسلمة (الأفغاني)، الأرجح أنه ما كان يوماً يتوقع اللقاء بها أو حتى يرغب فيه. ومع ذلك، فإن وعياً أخرس يتململ من وراء عبارات النص الأنطوني وكأنه ينطق بغربة نيتشه، قاذفاً به في زحام النص التقليدي لتفتيته دون جلبة كبيرة، ومن ثم خلخلة الحقل الدلالي الذي ينغرس فيه. على هذا النحو، يسرب إلى «أحشاء الشرق» لكيّها بـ «فولاذ محميّ» يكون «جواباً صحيحاً ينبش علّة الشرق من مدفنها»(٤٥).

وبعد أن يسوق أنطون أفكاراً لنيتشه، يعود مجدداً إلى الأفغاني، ويعترض بقوة على حملته ضد الفلاسفة «النيشريين»، سواء أكانوا من قدماء الإغريق أم من فلاسفة الحداثة، ويتهمه بالتجني عليهم مع ضعف إلمامه بفكرهم، فلئن «سمع»

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤٣) المقصود «النيتشرية» و«النيتشريون» (المذهب الطبيعي).

(٤٤) لنقرأ ما تقول مقالة فرح أنطون: «سئل أحد علماء الألمان بماذا ارتقت أمّتكم بعد انحطاطها وقويت بعد ضعفها؟ فأجاب إنها قويت وارتقت برجلَيْن: بسمارك ونيتشه، والناس في الشرق يعرفون بسمارك (...) ولكنهم لم يسمعوا اسم «نيتشه» حتى الآن...، انظر: المصدر نفسه، وفرح أنطون، «الاحتكاك بين الغرب والشرق: المبدأ الحديث والمبدأ القديم، فيلسوف لم يذكر اسمه باللغة العربية،» **الجامعة**، السنة ٥، العدد ٤ (أيلول/سبتمبر ١٩٠٦)، ص ١٤٨ وما بعدها.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

الأفغاني بهم، فهو «لم يقرأ كتاباً» من كتبهم[٤٦]. ثم يدرج صاحب **الجامعة** ابن رشد في ساحة هذه المساجلة الفكرية ليدافع بدوره عن فلاسفة «العلم الطبيعي».

فإذا ما صرفنا النظر ههنا عن الغائية العملية المنفرجة من موقف فرح أنطون، ألفينا ثلاثة اعتبارات نظرية توجه هذا النص الأول حول نيتشه، ونعني به «الاحتكاك بين الغرب والشرق. المبدأ الحديث والمبدأ القديم: فيلسوف لم يذكر اسمه باللغة العربية»:

أ ـ منزلة نيتشه الفلسفية

نعني بها نظرة أنطون إلى نيتشه باعتباره فيلسوفاً بأتم معنى الكلمة. وهو اعتبار ما انفك أنطون ينبّه إليه في عدة مواقع من كتاباته، وكأننا به يريد أن يبعد شبهة عن الفيلسوف الألماني، أو يحدس لديه نبوغاً ينكره عليه نقاد أوروبيون جاحدون. فإذا ما أخذنا في الحسبان أن اللغة الفرنسية كانت مصدر أنطون لقراءة ما يترجم من مؤلفات نيتشه أو ما يكتب عنه، سلمنا بميزة القراءة الأنطونية التي تنعت نيتشه بـ «فيلسوف الألمان الأكبر»، والحال أن الجدل في فرنسا ما يزال آنذاك دائراً حول منزلة نيتشه في الفلسفة. أما القراءات العربية اللاحقة مباشرة على أنطون، فسترى في نيتشه على الأكثر مبشراً لا فيلسوفاً. والملاحظ أن اكتشاف نيتشه قد غيّر أسلوب الكتابة ومعناها عند أنطون تغييراً يمكن اعتباره بمثابة القطيعة مع مساره الروسوي السابق. ولكن هل كانت القطيعة مطلقة؟ أم هل من الجائز اعتبار النزعة ما قبل الرومنطيقية لدى روسو، والنزعة الرومنطيقية البارزة لدى أنطون لبنتين أوليين لتلقّي «المروق» النيتشوي؟ وبم نفسر استمرار المرجعية الرشدية بين «ما قبل» اكتشاف نيتشه و«ما بعده»؟

ب ـ الثابت الرشدي

بعد أن يسوق أنطون، في مقالته المذكورة، عدة مفاهيم رئيسية وصور ومجازات لنتيشه، قاصداً من ذلك تمييزه من سائر المفكرين والفلاسفة الأسبقين، وبيان قيمة فكره الراديكالي وإبداعه في كسر التواصل والاتباعية، وفي غرس الاختلاف، يعمد إلى نقد الأفغاني مجدداً، مبيّناً تفاهة تفكيره الذي يخلط بين «متقدمي فلاسفة اليونان، مثل ديموقراط وأبيقور وديوجينوس، بعلماء العصر

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

الحديث، واندفع عليهم، وعلى جميع من اشتغل بالعلم الطبيعي اندفاعاً ما كان يخطر على بال أحد [. . .]. وهذه التهم التي ألصقها الأفغاني بالطبيعيين لا يجهل صبيان المدارس اليوم أنها باطلة. . .[٤٧]. وفي طي هذا النقد يقحم أنطون ابن رشد، فيجعله متجاوراً مع نيتشه في دائرة الفلسفة التي طرد منها الأفغاني. يتأول أنطون موقف ابن رشد من العلم الطبيعي على النحو التالي: «[. . .] إذا رأيتم في أهل العلم الطبيعي نقائص ورذائل وموبقات، فهذه الصغائر تنشأ في طباع أصحاب العلم وأصحاب الدين **لا** في العلم والدين، إذ مثل رجل العلم والدين مثل إناء فيه ماء زلال. فإذا فسد الإناء وأفسد الماء، فما ذنب الماء؟ ولكن الأستاذ جمال الدين الأفغاني رحمه الله لم يجب بمثل هذا الجواب [الذي كان ابن رشد يجيب به خصومه]، بل أجاب جواباً آخر يدهش قارئه [. . .]». اللافت للنظر ههنا أن نيتشه أضفى النسبية على بعض المرجعيات الفكرية التي كانت من قبل لدى أنطون، لكنه أبقى على المنزلة المركزية لابن رشد الذي نراه يصاحب أنطون طوال مساره الفكري ومنعطفاته الكبرى. أما معاداة محمد عبده لفرح أنطون، فترجع إلى التقريب بين منزلة الفلسفة ومنزلة النبوّة، بل ربما أوحى أنطون أيضاً بفضل الأولى على الثانية من جهة كون الفلسفة تحقق النبوة وتزيد عليها. ولعل هذا التقريب بين المنزلتين الذي عثر عليه أنطون في قراءة إرنست رينان لابن رشد يستحيل إلى وحدة ذاتية واندماجية لدى نيتشه. نسوق هذه الفكرة على وجه الفرضية. لكن المحقق هو أن ابن رشد يؤدي في فكر أنطون دور المرجعية الكبرى المسوّغة للتثاقف الفلسفي، باعتبار البرهان أداة كليّة محايدة مهما كانت الملة التي تصنعها. وهو ما يفسر استمرار «عباءة» ابن رشد عبر المرحلة الروسوية والمرحلة النيتشوية التي عاشهما أنطون. وبصرف النظر عن مضامين الفكر الرشدي، أدرك فرح أنطون ما في هذا الفكر من تسويغ لافلسفي للفلسفة.

ج ـ شرط القراءة

تختلف قراءة أنطون لنيتشه عن قراءته السابقة لروسو، على الرغم من ظاهر «الجموح» في فن الكتابة لدى الفيلسوفين. قرأ أنطون **اعترافات** روسو وترجمها، وهو في السابعة عشرة من عمره. وكانت قراءة رومنطيقية «مكثفة» يسودها الشعور بالندرة وبقداسة النص. وحتى عندما واصل أنطون، في مرحلة نضجه،

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

قراءة روسو (**أصل التفاوت، العقد الاجتماعي**. . . إلخ)، واستشعر التكوين الشكلاني لفلسفته، ظل استقباله وجدانياً في جوهره. وخلاف ذلك، جاءت قراءته لنيتشه؛ فلقد كانت «اتساعية» ومتحركة بمقتضى التأمل والتخمين و«الفهم»: «أما الآن فلقد بدأت أفهم»، على نحو ما يقول في خطبته النيتشوية لدى شلاّل نياغرا. بدأ أنطون قراءته الصامتة لنيتشه في عام ١٩٠٤، ولكنه لم يجهر بها إلا بعد عامين، أي في عام ١٩٠٦ في نيويورك: «وليس غرضنا في كلامنا هنا عن فيلسوف الألمان الأكبر أن نبسط مبادئه وترجمته، فإننا أرجأنا هذا الأمر إلى فرصة أخرى ريثما نفرغ من مطالعة أهم كتبه وجمع مبادئها التي نشتغل بجمعها وغربلتها منذ سنتين»[٤٨].

وبداية من عام ١٩٠٦ حتى توقف المجلة في عام ١٩١٠ في القاهرة، صار نيتشه «فيلسوفها» بلا منازع، إذ صارت تعرض في جميع أعدادها آثار وأفكار نيتشه، علاوة على «الروح» النيتشوي النافخ في توجه مقالاتها النقدية الرئيسية التي كتبها أنطون، بالطبع. وهو توجّه سيغيّر تماماً الحقول الدلالية للمفاهيم والكلمات، وكذلك العلاقات البنيوية بين أعلام الفكر أو الفلسفة، إذ سينتقل أنطون من سلالة فرنسية، سلالة فولتير، وروسو، والإنسيكلوبيديين، إلى سلالة ألمانية، سلالة كانط (ويكتبه قنت) وهيغل وشوبنهاور ونيتشه. والجلي أن أنطون كان يتابع عن كثب، وبعناية كبيرة، ما يترجم لنيتشه، وما يكتب عنه في فرنسا بالخصوص. ويحدث أن يسوق أنطون تفاصيل قراءته لنيتشه، وهي تفاصيل غير مألوفة لديه، بل ويمكن تقدير قيمتها في ضوء نهجه الواعي والمتأني في التعرّف على آثار نيتشه بالذات. إنه يعود بعد عامين، وهو لم يزل في نيويورك، ليكتب في عام ١٩٠٨: «قرأنا أهم كتب نيتشه، وأشرنا إلى أهم فصولها بقلم من رصاص منذ بضع سنوات. ونحن الآن نلخص من هذه الفصول تلك المقتبسات. ورب شذرة هنا ملخصة بعناء **شديد** [خير] من عدة صفحات»[٤٩].

بين عامي ١٩٠٦ و١٩١٠ كتب أنطون في مجلة **الجامعة** وحدها ما لا يقل عن عشر مقالات تتصل بنيتشه: وأولها هو «الاحتكاك بين الغرب والشرق»، وفيها يهيئ أنطون قارئه لفكر نيتشه، فيوجهه إلى مجاوزة «نفع العلم الطبيعي أو

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٤٩) فرح أنطون، «الفيلسوف نيتشه وفلسفته. . .،» **الجامعة**، السنة ٦، العدد ٤ (١٩٠٨)، ص ٨٢.

ضره» من أجل «النظر في أعماق الأمور» وإحكام التمييز بين الفلاسفة «الرياليست» و«الإيدياليست» «ليزداد علماً بسرّ الانحطاط والضعف»[٥٠]. ينقلب سلّم القيم لدى أنطون، فبعد أن كان متأثراً بالتنوير وبروسو خصوصاً، إذا به يرتاب من صفات «الكفاف» و«المساواة» و«الإخلاص» و«الطهارة»، بل و«الجمال» أيضاً لأنه «ينشئ الضعف في النفس بدل القوة»[٥١]. ويتوسع أنطون في أول تسريب «لغوي» لنيتشه ليوحي بأن مبادئ هذا الفيلسوف قادرة على مقاومة سلطان الغرب الداهم على الشرق الذي عليه أن ينتقل من المقاومة السلبية إلى المقاومة الإيجابية، ذلك أن «المقاومة السلبية مقاومة تزعج المقاوَم (بفتح الواو) دون أن تبطل مقاصده، وبالتالي دون أن تنفع المقاوِم (بكسرها) نفعاً حقيقياً. فهي آلة للإزعاج لا للفائدة»[٥٢]. وفي هذا العدد من **الجامعة** ينقل أنطون «مختارات من فلسفة نيتشه» يتصل أكثرها بنقد المبادئ «السقراطية» التي خيّل للناس أنها مثل أعلى وترجمان على سموّ النفس، والحال أنها ترجمان على انحطاطها.

يتراءى لنا منظور الكتابة المارقة عن المركز، لدى أنطون، في حقول مختلفة، سواء في حقل التأليف (**مريم قبل التوبة**، و**الخطبة أمام الشلال**، و**القصيدة على الجبل**، و**أسباب عظمة أمريكا**) أو في حقل العرض والتلخيص («الفيلسوف نيتشه وفلسفته»، وهي مقالة من ثلاثة أجزاء نشرت تباعاً)، أو في حقل التعريب (**مختارات من فلسفة نيتشه**، و**هكذا قال زاراتوسترا**). ومهما كان ما يجريه أنطون من اقتضاب لآثار نيتشه أو انتقاء لعناصرها غير مبرّر، أحياناً، فإنه ما يفعله يدل على انشغال بالعلامات التي يراها في تلك الآثار دالّة على المروق عن دائرة الامتثالية. وأول أقنوم يجب الارتياب من صلاحيته وعدم الامتثال له، إنما هو سقراط، عمق العمق في الفلسفة. ولكن، هل يمكننا أن نفكر «فلسفياً» بدون سقراط؟ ألا تميد أرض الفلسفة تحت أقدامنا بدونه؟ من هذه الحلقة الأولى يبدأ أنطون انتقاءه لبعض نصوص نيتشه: «نيتشه يسقط سقراط والحكمة اليونانية». فلئن حمل نيتشه على سقراط، وعلى تلميذه أفلاطون، لأنهما صوّرا الانحطاط والزهد في الحياة في صورة مُثل كمالية، فإنه، أي نيتشه، يذهب إلى ما هو أبعد فيخترق سطح الخطاب صوب نواته الصلبة، ممثلة في المنطق، ليفضح حذلقته

---

(٥٠) أنطون، «الاحتكاك بين الغرب والشرق: المبدأ الحديث والمبدأ القديم، فيلسوف لم يذكر اسمه باللغة العربية،» ص ١٥٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

ولطافته: الاستدلال بالجدل المنطقي من أجل الإقناع هو أسلوب المشعوذين الواهمين والمنحطّين العاجزين عن إجلاء حق مزعوم. بواسطة التصور يعمل المتمنطق على إخضاع «الواقعة» لتنحلّ داخل المعيار المتعالي والمجرد. على هذا النحو، يعيد نيتشه بناء المنطق والحقيقة في دائرتين متنابذتين(٥٣) حتى ولئن وحّد، من جهة ثانية، بين اللوغوس والحقيقة بواسطة الفعل والخلق.

ويسحب أنطون ـ بواسطة نيتشه طبعاً ـ النقض والضدية على مواضع حديثة ومعاصرة كان لها أثر بالغ في تكوينه هو بالذات أو في معاصريه من رواد النهضة العربية. ومن بين تلك المواضع التي يبرزها في نقله لنتيشه نقد التنوير والاشتراكية بتفكيك «مذهب» الغاية، وبتكذيب معيار قابلية الكمال لدى الإنسان، وأخلاق «الإيثار» و«الشفقة» و«المساواة»، وبدحض فكرة التقدم والترقي على وجه الخصوص. إن زهو المتأخرين بحداثتهم يخفي تراخياً في الاقتدار، وانحطاطاً ليس أدل عليه من فقدان الاستقلال وفقدان القيام بالذات. وهو استقلال قد ازداد تآكلاً في الأزمنة الحديثة مقارنة بأوقات القوة والمولد الأول. فأي معنى للترقي والتقدم، إذن؟ وللمرء أن يتخيل وقع مثل هذه «الكتابة» في بداية القرن العشرين على أنصار الديمقراطية والتقدم والعلمانية من رواد الفكر العربي، والحال أن هيئتهم الاجتماعية ما تزال تفرك عينيها بعد سبات طويل. هذا فضلاً على أن كل هذه البلورات تنقض، في الظاهر على الأقل، المرحلة الروسوية السابقة.

٣ ـ استنتاجات أولية

أ ـ لئن اعتبر أنطون الفلسفةَ معرفة وصناعةً فإنه لم يقرأ الفلسفة الغربية، ومن ضمنها فلسفة روسو، وفلسفة نيتشه، بعين «الصناعي» (البرهاني). إنه لم يحترف الفلسفة. وليس لنا أن نطالبه أو نحكم عليه إلا باعتبار المنزلة التي حددها لنفسه، التي منها خاطب معاصريه. يبدو أنطون «مكرهاً لا بطلاً»، إذْ ضحّى بالتأسيس الفلسفي على قربان العمل التربوي والتنويري: «حرفتي البلاغ ووظيفتي النشر. ومن سوء طالعي أنني اتخذت هذه الحرفة سبيلاً لي في الحياة في بلادنا ولغتنا [. .]»(٥٤). ومعنى ذلك أن أنطون مهووس، مثل فولتير، بتكوين رأي

(٥٣) أنطون، «الفيلسوف نيتشه وفلسفته. . .،» ص ٦١ وما بعدها.

(٥٤) أنطون، «الخطبة لدى شلال نياغرا»، ص ٢٠٨.

عام مستنير، فاستمالته المقالة الفكرية والأحدوثة والرواية والملخصات والمنتخبات على العموم. كان يعتقد في حركة الأفكار وفضلها على التأسيسات، فكان «انتقائياً» بالمعنى الفلسفي الإيجابي للكلمة، أي كان «نقدياً» بالمعنى التنويري، يحصد ويجمع ويغربل، ثم يقلب الأرض، ولا يزرع زرعاً جديداً، كما كان يرى من قبله ديدرو(٥٥)، ذلك أن الفلسفة، في رأي أنطون، تشترط بيئة تحتضنها أولاً وقبل كل شيء. والانتقائي لا ينضبط لنسق بعينه، وإنما همه أن يستقل برأيه، فيأخذ بما يغربله له حسه النقدي، ثم إنه يجتنب تأسيس الأنساق الجديدة باعتبارها دوغْمَا. وهذا ما يعطينا نمطاً مارقاً من المفكرين، وهم المفكرون الأحرار. ولكن ألا تؤول الفلسفة في هذه الحالة إلى أيديولوجيا؟ ليس من اليسير على المرء أن ينساق مع مثل هذا المنظور، وذلك لأن التمييز بين المعرفي والأيديولوجي لم تتهيأ له شروط إمكانه في عصر أنطون، إذ كان لا بد من انتظار إرساء الجامعات والهيئات العلمية الحديثة في الفضاء المعرفي العربي ليصير الفصل ممكناً والتمييز بيّناً.

ب ـ حاول أنطون أن يقرأ الفكر الغربي قراءة تشييدية، لذلك نراه ينوّع العناصر والأغراض والمنظورات انطلاقاً من برنامج أعلنته مجلة **الجامعة** منذ عددها الأول، خلافاً للقراءات العربية اللاحقة ذات المنحى «المدرسي» الباهت. لقد حدس أنطون قيمة الوسيلة بالنسبة إلى الفكر، وهمّ بإزاحة العوائق أمام الكتابة الفلسفية في فضائنا الثقافي. لكنه بقي، مع ذلك، أقرب إلى النتائج منه إلى المقدمات، وإلى الاستخلاصات منه إلى التأسيسات، وإلى استثارات فلسفة روسو وفلسفة نيتشه وإعجازهما منه، إلى شرط ظهورهما أصلاً، وإلى ما يستفاد منهما في الشرق منه إلى فهم كيانهما وبنيتهما في الغرب. إنه لم يكن صناعياً (فيلسوفاً)، وهو لم يُرِد ذلك. فهل أفلح في ما حمّل به نفسه؟

ج ـ كان أنطون مفكراً حراً، بالمعنى الفرنسي للكلمة (Libre penseur)، يجادل في سبيل حق النظر الفلسفي في العالم العثماني. ووقف عين الموقف العام الذي وقفه ابن رشد قبله بسبعة قرون. وليس من المصادفة أن يكون أنطون من أول المعاصرين الداعين إلى تجديد الإرث الرشدي وقراءته بعين أوروبية. وكانت هذه الدعوة سبباً في خصومته مع أعلام الإصلاح الإسلامي. ففي نظرهم: أن تَنْقل

---

(٥٥) Denis Diderot, article «Eclectisme» dans: *Encylopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 17 Planches, 11 vols. (Directeurs: Diderot et D’Alembert, 1751-1772).

العلم الغربي إلى الشرق هو أمرٌ، وأمر آخر أن تقرأ الإرث العربي بموشور العلم الأوروبي، أو أن ترفع الفلاسفة إلى مرتبة الأنبياء. أما الانقلاب الذي سيحدث لأنطون، فسيكون بسبب أثر نيتشه في فكره. لكن الانقلاب سيحفظ وجه التواصل، فعوض ابن رشد «الريناني» الذي يكسو الأنبياء بلباس الفلاسفة، يتدثر الفيلسوف النيتشوي بلباس الأنبياء: الإلهام والوحي أقوى من العقل. وإن قلنا مفكراً حراً، فهل كان من المتزندقة فلسفياً؟ ما وجه المقارنة بينه وبين بيار بايلي (Pièrre Bayle)؟ وهل أحدث في الفكر الشرقي ما أحدث بيار بايلي في الفكر الغربي[٥٦]؟ واعتقادنا أن هذا السؤال جدير بأن يُخص بدراسة مستقلة بذاتها.

د ـ نرى من خلال الحالة الأنطونية كيف أن الوعي العربي المعاصر يستعيد، بمعنى ما، ومن زاوية ما، ولكن بشيء من الوهم البَعدي والاستردادي، الموضوعاتِ الأبرز التي تناولها أو يتناولها الوعيُ الغربي نفسُه، وهي في مسارها الأصلي، وفي زمان تاريخها الطبيعي. بقي أن الوعي العربي يستبدل استمراريات وقطيعات مخصوصة على زمانية ثقافية مغايرة مغايرةً موضوعيةً، بزمانية أخرى لها استمرارياتها وقطيعاتها المخصوصة عليها. زد على ذلك أن النظريات التي لا يمكن للفكر الغربي أن يوفق بينها أو يصالح، تظفر بعيداً عنه، أي في جغرافيات ثقافية أخرى، بوسائل التوفيق والمصالحة. ولقد بيّنت الحالة الأنطونية هذا التعايش. فكيف، إذن، نفسّر ظاهرة التقبل هذه؟ هل يعود الأمر إلى خلل **نظري** أم إلى توهّم **عملي**، بل وأيديولوجي؟ أم هل أن الأمر بكل بساطة **طبيعي**؟ البادي أنه يمكن للانتقائية الفكرية العربية، بما هي منهج، أن تتعايش، إلى حدّ ما من اليسر، مع النزعة الإرادية ذات المنحى البيداغوجي والسياسي التي كانت سمة من سمات الفكر العربي المعاصر. وليست الانتقائية نشيطة في دائرة الحداثة وحسب، بل وفي دائرة التراث أيضاً. أما في ما يتصل بانتقال أنطون من روسو إلى نيتشه، فثمة ما يسوغه من منظورات عدة: منظور نظري **أولاً**، وهو **نقد الحداثة** الذي به تتقوّم كل من فلسفة روسو وفلسفة نيتشه؛ منظور وجداني/ استيطيقي **ثانياً**، وهو روح **الرومنطيقية** السارية إن قليلاً أو كثيراً في فكر كليهما؛ منظور وجودي، وهو تأصيل الاختلاف فكراً وكتابةً. أضف إلى ذلك اشتراك الفيلسوفين الأوروبيّين في أصول بروتستانتية واحدة. هذا بصرف النظر عن الثابت الرشدي لدى أنطون، وقد ذكرناه.

---

(٥٦) نسوق السؤال، كذلك، حثاً لدارس من الدارسين على بحث مقارن لا نعلم أنه قد حصل.

هـ ـ ليس النقاد ومؤرخو الأفكار العرب في عصرنا هذا في منأى من السقطات التي يحذرون منها، وعلى رأسها النزعة الانتقائية، بمعناها السلبي هذه المرة، أي لَمَّا لا تكون نقدية، وإنما تجزيئية، إذْ تفصل الجزء عن الكل وتلحقه بكل آخر. ولئن ليس هناك خلل في ما اقترحت **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** من نماذج نظرية، بيد أنها صارت أصلاً، إنْ مباشراً أو غير مباشر، إنْ بقصد أو دونه، لبلورات لاحقة نازعة بشدة إلى هذا الضرب من الانتقائية، وبالخصوص تلك التي استعاضت عن مفهوم **التاريخ** بمفهوم **التراث**، أو تلك التي تناولت مشكلات الحداثة والأصالة والهوية والآخر، وغير ذلك من التوليفات الذهنية التي ليس لها ما يطابقها في عالم الأعيان، بداية بعيانية الفكر نفسه، وتاريخه نفسه.

و ـ واليوم، وبعد أن ثُبِّتت التوجهاتُ الكبرى، وتحققت منها الدراسات العربية في ما يتصل بالتنوير وحدوده وخيبات الأمل الحافّ به (هَهُنا: روسو)، أو بالحداثة ونقدها والاحتجاج عليها (ههنا: نيتشه)، فإن ما صار يفرض نفسه، يوماً بعد يوم، هو دراسة حالات معيّنة ومخصوصة، والنظر في نصوص مخصوصة، وفي سياق تأويلي مخصوص. وهو ما يُتاقُ إلى التكفل به، كما في هذا البحث أو في غيره من الدراسات المتصلة بتاريخ الفكر المقارن. فإنّ هذا لمن شأنه أن ينوّع المشهد، ويدقق ما عُرض على أنظارنا من قبل مؤرخي الأفكار عندنا: ورأْينا هو أن منظارات الذات ليست هي التي تتأوّد منصاعةً لتتلقى مونتسكيو أو روسو، كما تأودت في الماضي لتختار بين أفلاطون وأرسطو، وحسب، بل إنه على نحو ما يكون الملاك الذي يهمس من الغرب في أسماع الشرق، وعلى نحو ما تكون أحواله، تكون طرق التلقي أيضاً. ليست التبيئة تشويهاً وإنما جهداً في التطوع والتطويع معاً، بل إنه لّما كانت التبيئة، في واقع الأمر، تُجري تركيباً، ساهمت في تنمية المعارف، بإضافة عناصر غير مسبوقة، لا غرباً ولا شرقاً. لذا، فإن قبالة المرء هناك روسو فرنسي، وآخر عربي، وثالث ياباني. . . إلخ. كما أن هناك ماركس ألماني، وآخر روسي، وآخر أمريكي لاتيني. غير أن هذه الصلوحية الفكرية العملية تطرح مسائل عويصة تتصل بمنزلة حقيقة التفكّر والتأمل، أو بالأحرى التعقل (Idéation): فيمَ فكر روسو أو ماركس، وماذا **قال** كلاهما، وكيف عللّ قوله و**حاجج** لأجله. ولكن هذا يطرح، بدوره، مسألة معرفية كونية: مسألة التحليل والتأليف في النظر العقلي.

ز ـ قد تكون التبيئة تأوّداً أيديولوجياً يبدّل بنية وكينونة الموضوعات الوافدة، وكأننا في عالم البصريات، أي بحسب هيئة المرايا العاكسة، أو الموشورات ـ

المرشِّحات (Prisme-Filtres)، ولكن من الجائز اعتبار التبيئة تجريباً وتحقيقاً للموضوعات في سياق الفكر المتلقي. ومعلوم أن «السياقية» (Contextualité) «معطى معرفي»، وتأويلي بالخصوص، لا يستهان به. وقد صارت السياقية من محمولات «الحقيقة»، والحقيقة أبعد من «الخطاب» **المعرفي**، بل هي مما يشترطه «الخطاب» **العلمي**. وإن هذا لَيَدُس في طيات العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي جدليةً ممكنة. وهي لعمرنا جدلية نفترضها دون إثبات، ذلك أن الأيديولوجي هو الذي غالباً ما يتقنع بالجدلية، فيستغرق المعرفي أو يتوسله أو ينتقيه. . . إلخ. يعلم أهل النظر في المسائل الإيبيستيمولوجية كم هي خطيرة المقاربة الجدلية في مجال المعارف الطبيعية، بل وحتى في مجال المعارف الإنسانية الوضعية. والخطر يقتضي الاحتراس، وليس الرفض.

ح ـ من منظور الفلسفة، فإن الكليّ، أو قل الكوني، هو، من زاوية معيّنة، وبنسبة معيّنة، قيمة عليا عامة، وواحدة مستعدة لأن تشارك فيها «الجزئيات» و«الخصوصيات»، و«الهويات»، وهلم جرا. ومعنى ذلك أن القول، «فلسفياً»، بكونيات متزامنة أو متجاورة قول غير معقول. هناك تعيُّنات أخرى غير فلسفية، ونعني بها التعيّنات الثقافية والدينية والذوقية، من حقها وبإمكانها أن تريد الشمول الكوني، ولكن وجودها التاريخي خلاف ذلك. من هذه الناحية، يمكن تصور تجاورات لبنى مختلفة، بل ومتضادة. وأما الكونية الفلسفية فهي ما نكون إما داخله أو خارجه. فأما أن نكون داخله، فمعناه أن نكون في المركز أو في الأطراف. وأما أن نكون خارجها، فمعناه أن نكون بلا فلسفة، أو قل على وجه الدقة بلا روح فلسفية. ههنا يبرز، في مجال الفكر حصراً، شقان رئيسيان: شق تراثي يتدرج من الاعتدال في أدناه إلى السلفية المغالية في أقصاه، وشق علماني له عين اللطيفات (التنويعات) من أدناها إلى أقصاها. الغالب في كليهما الأيديولوجي على المعرفي. وربما لا يختلفان من حيث «الميتاعقلية»: فمدار الخلاف بينهما هو التالي: من أيّ حاضن ثقافي علينا أن ننهل؟ كلاهما يحمل علامتين «أكسيولوجيتين»: واحدة موجبة، والأخرى سالبة. وكلاهما أمامه التراث والحداثة. ولكن ما يضعه هذا من علامة موجبة أو سالبة على الموضوعين، بعكسه الآخر تماماً. فأسلوب «إمّا. . وإما» الغالب على التفكير الذي يحيله إلى ممكنات متساوية من حيث الاستدلال والقيمة، تنزع عن الفكر طابع الضرورة المنطقية، ضرورة البرهان العقلي، وتقرّبه من الذرائعية العملية.

ط ـ إن تناقص «الاقتدار» في الفكر العربي المعاصر، وأصله قلة اقتدار

سياسي شامل، هو الذي يفسر جنوح هذا الفكر إلى الانصراف عن المعرفة بواسطة الأسباب إلى المعرفة بواسطة النتائج، بما في ذلك المعرفة بالآثار البعيدة. وفي المعرفة بالأسباب قوة، وفي المعرفة بالآثار ضعف، بل قل وهَناً، على وجه الدقة[٥٧]. كلما نأينا بعيداً عن السبب، أي عن وقعه الأول وارتكازه وكفايته وانطباقه، أي كلما أخذنا بالآثار البعيدة، تنامى الأيديولوجي وتكاثف واستبد بنا. ذلك أن مزية الأثر هو أن يبيّن من الشيء نفعَه وضره أكثر مما يبين طبيعةَ الشيء وتكوينه. والبادي أن الفكر العربي يستخلص المعارف من جهة أثرها وتطبيقيّتها وملاءمتها، كما يفعل الصيادلة، وبخاصة الأطباء[٥٨]. فما أكثر الألفاظ والعبارات الدالة في هذا الإنتاج على «التطبيقية» و«المنهجية» و«الخصوصية». وهذا توجه متمكن من الفكر العربي لكونه يطلب الكونية من جهة، ويرفض أن يكون مركزها في جغرافيا سياسية خارجة عن نطاقه. وإذْ كانت الحالة هذه، صار هذا الفكر يتوسل بديكارت أو بفولتير، كما يتوسل بدواء يحلّ به معضلة أو يسد به حاجة. وأغلب الظن أن هذا التمشي يتوهم أنه يعيد التمشي نفسه الذي سلكه المفكرون العرب في العصر الوسيط تجاه الفلسفة الإغريقية.

ي ـ كانت بدايات التلقي العربي للفكر الغربي تحصل، غالب الأحيان، خارج المؤسسات الأكاديمية، أي كانت ما قبل أكاديمية (Pré-académique). ولذا، كان علينا أن نبدأ من الإنتاج النهضوي ما قبل الأكاديمي. يحدد وضعُ المتلقِّي (بكسر القاف)، إلى حد ما، وظيفةَ المتلقَّى (بالفتح). فكان روسو من نصيب فرح أنطون، ذاك المسيحي السوري صاحب النزعة الرومنطيقية، الذي ساهم في تشييد مشروع علماني مساواتي مشوب بيوتوبيّة أنثروبولوجية. ومن الجانب الآخر، هناك «أرسطية» لطفي السيّد، ذاك المسلم المصري الذي استعاد في ظل سياق سياسي مخصوص ليبرالية مونتسكيو القاضية بالفصل بين السلطات.

ك ـ على أنه يمكن تنسيب تهمة التلفيقية والانتقائية التي يوجهها الفكر العربي لنفسه: فشغف رواد النهضة بالقرن الثامن عشر يكذّب هذه الأطروحة، إذْ كان بإمكانهم الاكتفاءُ بالنظريات الغربية المكتملة، وقد كانت معاصرة لهم. وحتى

(٥٧) ولا يأتي قولنا على جهة استحضار فيلسوف كبير، وهو سبينوزا، وإنما للإشارة إلى ما يعاينُه النقد في **أعيان** إنتاجنا الفكري على **عمومه**.

(٥٨) نلحظ هذه النزعة حتى لدى أصحاب المشاريع النقدية والنهضوية الجادة، ولكنها لا تخلص تماماً، هي أيضاً، من وجه الوعظ والدعوة. انظر: محمد جابر الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢).

في خضمّ آلام البحث عن حلول عملية، فقد وعوا ضرورة الربط بين الأسباب والنتائج. لقد كانوا يدركون أن الغرب الذي كان جاثماً على أرضهم هو أيضاً نتاج فترة دقيقة وحرجة من تاريخه، ونعني بذلك القرن الثامن عشر. ولكن اغتمامهم للفارق الحضاري الذي يفصلهم عن الغرب، ولمتطلبات العمل راهناً، قد فرض عليهم أسلوباً في الكتابة اكتشفوه حديثاً. فأخيراً، وبعد غوتنبرغ بأربعة قرون، اكتشف العرب الطباعة والصحافة على نطاق واسع. إلا أن هذه الوسيلة في التعبير من شأنها أن تضرّ بالبناء النظري، لأنها تقدم فكراً متحرراً من كل الضوابط الأكاديمية، بدلاً من أن تقدم فكراً نسقياً. إن الخلل الذي أصاب وحدة الأسلوب لا يعني بالضرورة أنه أصاب وحدة الفكر. إن ضمور التفكير الفلسفي لا يفسَّر بغياب العمق في التفكير، ولكنه يفسّر بالهشاشة المصطلحية الفادحة.

ل ـ ألا تتمثل إحدى خاصيات الفكر العربي الحديث في أولوية العقل العملي، وفي أسلوب تفكير قريب في بعض وجوهه من أسلوب التفكير في القرن الثامن عشر الفرنسي؟ ويتمثل وجه القرابة في كون العقل النفعي لا ينشغل بالتعقل، أي بصورة التفكّر، ولكن بالشيء ذاته، أي بمحتواه. وهكذا، فإذا كان من الصعب الحديث عن حضور فلسفة أو نسق معرفي بالمعنى العلمي للعبارتين في «النهضة» العربية، فإن ذلك لا يخوّل لنا حصرها في نطاق الأيديولوجيا الانتقائية. فعندما نكون إزاء نزعة إرادية ذاتية تصبو في الآن نفسه إلى أن تحافظ على ذاتيتها، وإلى اكتساب القدرة على تمثل الآخر والاقتباس منه، ألا يكون من الأجدى أن نتحدث عن **أزمة وعي** محافظ؟ ألا يكون من الأفضل الحديث عن فنّ استشفاء بدل الحديث عن انتقائية وتوفيقية؟ ومن أمر الأزمة أنها ـ في المنظور الذي نحن بصدده ـ تكون على ضربين: فإما أن ينخرط الوعي في الحداثة، حتى لو أدى الأمر في ما بعد إلى أن يقطع روابطه بتراث الإسلام، وإمّا أن يتوسّل بالحداثة أداةً لإصلاح الإسلام وديمومته ومنعته. لقد اختارت الحركة الإصلاحية الإسلامية في عمومها الحل الثاني. وبعبارة أوضح، فإن دعاة الإصلاح لا يسعون إلى التغيير والقطيعة والثورة، بل إلى المعالجة والمحافظة. فليست الحداثة ومنطلقاتها هي مرادهم، بل التراث، وليس مطلوبهم أن تستوعب الحداثةُ الإسلامَ، بل أن يستوعب الإسلامُ الحداثةَ.

تعقيـــب (١)

ناصيف نصار[*]

١ ـ دراسات الفكر الغربي حقل من حقول تعاطي الفكر العربي مع الحضارة الغربية. أرادت هذه الندوة تسليط الضوء عليه لأهميته البالغة في عمليات تطوير علاقات العرب مع القوى العظمى المسيطرة على العالم. فالموضوع محصور، ولكنه واسع جدّاً. ولذلك، ينبغي التدقيق في تحديده وكيفية معالجته. هل المقصود هو الفكر الغربي في جميع قطاعاته، أم في قطاع معين يبدو أهم من غيره، وفي جميع البلدان الغربية أم في بعضها؟ وهل المقصود جميع أنواع الدراسات العربية للفكر الغربي، أم نوع معين يبدو أهم من غيره، وفي جميع البلدان العربية أم في بعضها؟

تركت الورقة التحضيرية للندوة هذه الأسئلة بلا حسم، لا تهرباً من إثارتها، بل لترك الباحث يبتّ في شأنها، على أن يتناولها من الزاوية التي أرادت التركيز عليها، أي من زاوية النظر في جدلية المعرفي والأيديولوجي التي تخترق الفكر العربي المعاصر. وهذا مسلك حسن. إلا أنه يثير أسئلة أخرى حول المقصود بـ «المعرفي» و«الأيديولوجي». هل «المعرفي» هو العلمي حصراً أم هو أوسع من ذلك؟ وهل «الأيديولوجي» متعارض مع «المعرفي»؟ بأي معنى وإلى أي حدّ؟ وهل ثمة فرضية معيّنة حول العلاقة بين الجانب «المعرفي» والجانب «الأيديولوجي» في الدراسات العربية للفكر الغربي؟

٢ ـ اختار الباحث د. عبد العزير لبيب أن يختصر مناقشة هذه الأسئلة،

(*) أستاذ جامعي ـ لبنان.

فتناول الدراسات العربية للفكر الغربي في إطار «التلقي العربي للفكر التنويري»، ثم قام بخطوة أخرى، فتناول فكر فرح أنطون كحالة نموذجية من حالات «التلقي العربي للفكر التنويري». وحجته في ذلك أن البحث عن أسباب «وهن الفلسفة في الفكر العربي الحديث» يتطلب البحث عن «المعايير التي تحكم التقبل العربي للمعارف الغربية الحديثة»، وهذا البحث يتطلب الانتقال من العموميات والتيارات العريضة إلى دراسة الحالات، واحدة واحدة، حتى يأتي التفسير دقيقاً ومطابقاً.

على هذا النحو، تحوّل السؤال المطروح للبحث، وهو كيف «درس» العرب الفكر الغربي، أي كيف تعاملوا معه كموضوع للوصف والتحليل والتفسير والتقييم، إلى سؤال آخر، وهو: كيف «تلقى» العرب الفكر التنويري الأوروبي، أي كيف استقبلوه واستوعبوه واعتمدوه في عملية سعيهم إلى النهوض والتحديث؟ ومعلوم أن الدراسة غير التلقي. فقد يكون التلقي مبنياً على دراسة، وقد يكون بطرق أخرى. وفي أي حال، فالدراسة للنتاج الفكري لدى أمة أو حضارة أوسع مفهوماً وغائية، إذ إنها قد تكون بهدف الإعلام والتعليم، أو بهدف المعرفة العلمية لتطوره ومذاهبه أو بهدف التوظيف الاستراتيجي أو بهدف المشاركة في تقدمه بقدر ما هو كوني. وهي تتدرج من المقال القصير إلى البحث المتخصص، مروراً بكل أنواع التنقيب والعرض.

من الصعب أن يرتفع تعامل الفكر العربي مع الفكر الغربي من مستوى التلقي إلى المستوى الذي بلغه الفكر الغربي في تعامله مع الفكر الشرقي من خلال ما سماه «الاستشراق». وأسباب هذه الصعوبة كثيرة ومعروفة، إلا أن الواقع التاريخي يقول إن العرب حاولوا أن يتقدموا على طريق التعامل مع الفكر الغربي باعتباره موضوعاً للدراسة والمساءلة، فضلاً على اعتباره مصدراً متقدماً للمعارف النظرية والعملية. فقد صدر كتاب حسن حنفي **مقدمة في علم الاستغراب** عام ١٩٩١، وهدفه إخراج الفكر العربي من عقدة النقص أمام الفكر الأوروبي عن طريق تحويل هذا الأخير من ذات دارسة للآخر إلى موضوع مدروس من قبل هذا الآخر. وكان كتاب يوسف كرم **تاريخ الفلسفة الحديثة** قد أسس، في أواسط القرن الماضي، مع دراسات عبد الرحمن بدوي عن فلاسفة الغرب الحديث، لدراسة المذاهب الفلسفية الأوروبية الكلاسيكية في العصر الحديث دراسة مفصّلة ونقدية. وفي العام الماضي، صدر كتاب جورج قرم، بالفرنسية، وعنوانه **أوروبا وأسطورة الغرب** بهدف إعمال معاول التفكيك على الصورة التي يرسمها الغرب عن نفسه

ويستخدمها للسيطرة على العالم. فهذه المحاولات (على سبيل المثال لا الحصر)، تدل، من زوايا مختلفة، على وجود تطور في الدراسات العربية للفكر الغربي في اتجاه الانتقال من التلقي، وما يشتمل عليه من ترجمة واقتباس واصطفاء واتباع، إلى المقاربة الدراسية المنهجية المقترنة بموقف نقدي واضح، والمستخدمة لمناهج الفكر الغربي من أجل تطبيقها عليه. والسؤال هو، بطبيعة الحال، بعد التعرّف إلى هذا التطور وإشكاليته وأساليبه ولحظاته الكبرى: كيف تشتغل جدلية المعرفي والأيديولوجي في إنتاجه؟ وهذا موضوع بحث كبير يستحق أن تتكاتف الجهود لإنجازه في السنوات القريبة الآتية.

وعلى سبيل الإشارة فقط إلى ما ينتظر الباحث في هذا الموضوع من نصوص غنية الدلالات المنهجية والأيديولوجية والاستراتيجية، نذكر مقطعاً مما كتبه حسن حنفي في آخر **مقدمة في علم الاستغراب،** بعد سبعمئة صفحة من الوصف والتصنيف والتحليل والتعليق على أحوال الوعي الأوروبي ومذاهبه وأعلامه وأطواره. وهذا نصه:

«حاولت إعطاء وجهة نظر في تاريخ الفلسفة الأوروبية بعد أن مارستها على مدى أربعة عقود من الزمان... أردت أن أعطي الحصيلة كلها مرة واحدة... اقتضى قصر العمر أن أخرج الثعبان أولاً من تحت قميصي، ثم بعد ذلك أصفه مدققاً محقّقاً طوله وعرضه وسمكه ولونه، أن أحوّله من ذات إلى موضوع، ومن روح إلى بدن، ومن عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. كما أردت في لحظة عاجلة، والعمر قصير، إبعاد الخوف من الآخر، والتخلص من إرهابه، وتجاوز عقدة النقص أمامه التي يشعر بها بعض الباحثين. فالوعي الأوروبي موضوع أيضاً، وليس ذاتاً. وأنا أيضاً ذات، وليس موضوعاً. ويمكنني أخذ كل فلاسفة الغرب، وأضمهم في طابور عريض، وأكون أنا قائدهم، أوجههم وأحركهم، وأستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء، وطبقاً لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل أن آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعاً في الأسر، وأضع كل مجموعة منهم في زنزانة، وأغلق عليهم أبواب السجن...»[١].

٣ ـ ربما كانت مدة الوقت المحددة لعقد هذه الندوة غير كافية لكي يقوم

(١) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، التراث والتجديد، موقفنا من التراث الغربي (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١)، ص ٧٨٦ ـ ٧٨٧.

الباحث بمواكبة الدراسات العربية للفكر الغربي من عصر النهضة إلى أيامنا، أي من مرحلة الانبهار والتلقي إلى مرحة الدراسة النقدية، وذلك بالرجوع إلى ما أنتجته المؤسسات الجامعية والمؤسسات المعنية بشؤون البحث والنشر. ولكن هل كانت غير كافية حقّاً لكي يأخذ في الاعتبار تجربة معاصرة لتجربة فرح أنطون، وأقرب إلى سؤاله المتعلق بوضع الفلسفة في الفكر العربي الحديث؟ لست أدري. وإنما الذي أدريه هو أن الدراسة المتأنية لحالات تلقي الفكر العربي للفكر التنويري الأوروبي لا تكون محيطة بأمهات موضوعها ـ ولا يمكنها بالتالي الوصول إلى أحكام دقيقة ومطابقة للواقع التاريخي ـ إذا تجاهلت تجربة شبلي الشميل، وبخاصة إذا كان همّها الاتصال بقضية الفلسفة في الفكر العربي النهضوي. ففي تجربة هذا الطبيب الفيلسوف عناصر للتأمل والاعتبار أقوى من كل ما نجده عند معاصريه من الأدباء والصحافيين.

لا مجال ههنا لعقد مقارنة مفصلة بين شخصية شبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) وسيرته وأعماله، وشخصية فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) وسيرته وأعماله، أو شخصية أديب اسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٤) الذي يبدي الباحث إعجابه بها، أو شخصية غيرهم من دعاة التحديث في عصر النهضة. يكفي أن نلاحظ ونسجل أن شبلي الشميل سلك أقصر الطرق وأقواها وأوضحها وأبعدها أثراً في تلقي الفكر الأوروبي الحديث. تبنّى نظرية التطور في صيغتها الداروينية ـ كان داروين في رأيه «رجل القرن الماضي الأعظم» ـ فاتخذ موقعه بلا تردد ولا التباس في خريطة العقلانية العلمية المتوسعة من الطبيعيات الفيزيائية إلى البيولوجيا، وربط تفلسفه بمرتكزاتها كما فهمها. لقد كان العلم الطبيعي، متوسعاً نحو البيولوجيا، أقوى ثمرات التنوير الحديث وأشدها انتظاماً. فلم يجد شبلي الشميّل ضرورة للعودة إلى ما قبله من أجل تسويغه. الفلسفة الصحيحة المعبّرة عن نظرة العالم المتقدم إلى الحياة والكون هي، في اعتقاده، فلسفة النشوء والارتقاء. فلا بد للعرب، والشرقيين عموماً، من تبنّي هذه الفلسفة وتفهمها والتعمق فيها والبناء عليها. وهكذا يكون تلقي الفكر التنويري الأوروبي استيعاباً له واندماجاً فيه، من دون مباركة أرسطو ولا توسط ابن رشد، ولا إرشادات روسو الرومنطيقية. هذا هو جوهر الموقف الذي دافع عنه شبلي الشميل. فهل يصحّ أن نسكت عنه ونتجاهله حتى يبقى النموذج «الصيدلاني»، كما يطرحه الباحث، صالحاً لوصف تلقي الفكر العربي للفكر التنويري الأوروبي؟

كان شبلي الشميل طبيباً وفيلسوفاً واضح المذهب، متماسك التفكير من

مقدماته إلى نتائجه، وجريء المجاهرة به. ففي جدلية المعرفي والأيديولوجي في إقباله على الفكر الغربي، عبر الداروينية، كان تحركه خاضعاً لمبدأ الحقيقة، وبعده تأتي مبادئ الإصلاح والمصلحة. والحقيقة التي طلبها لم تقف عند التطبيق والمنفعة العملية، مع أنه كان طبيباً، بل شملت الحقيقة النظرية، وصولاً إلى الميتافيزيقا، وهي عنده «الفلسفة المادية في الكون». ولذلك يشكل مذهبه تكذيباً لكل وصف للفكر العربي التنويري الحديث بأنه كله توفيقي المنزع، أو بأنه كله أقرب إلى «فن المداواة» منه إلى البحث في المبادئ والأصول، أو أنه كله يسعى إلى تسويغ الفلسفة من خارجها. ولا يكفي إنصافاً له القول إنه حالة استثنائية، مع افتراض ضمني بأن الاستثنائي يعني الشاذ أو الهامشي الذي لا يعتدّ به. ففي تاريخ الحقيقة والنظريات حولها قد يكون الاستثناء أقرب إلى الحقيقة، وأدعى إلى الاهتمام به وتفسيره وتقديره.

٤ ـ أما بالنسبة إلى فرح أنطون «نموذجاً»، فإن الباحث لم يكرر الأبحاث السابقة عنه، بل أراد إعطاءنا صورة جديدة يظهر فيها منشئ «الجامعة» دارساً لفكر الأنوار الفرنسي، وبخاصة لروسو، ثم دارساً لنيتشه، ودارساً في الوقت نفسه لابن رشد (عن طريق رينان). فكيف تحرك فكر فرح أنطون بين روسو وابن رشد ونيتشه؟ السؤال جميل ومثير للاهتمام. وقد حاول الباحث أن يوفر عناصر عدة للجواب. فأظهر أن ابن رشد أدى في فكر فرح أنطون دوراً تأطيرياً، من داخل التراث العربي الإسلامي، للتفاعل الإيجابي مع الفكر الإصلاحي المستمد من فلسفات التغيير في أوروبا. ولما كان فرح أنطون كاتباً غير متخصص في الفلسفة، فإنه لم يسعَ إلى بناء نسق يتجاوز التباينات الكبيرة بين ابن رشد وروسو ونيتشه. وهكذا جاء درسه للفكر الغربي غير هادف إلى معرفته معرفة علمية أكاديمية محيطة بمذاهبه (كلها أو بعضها)، وبالشروط التاريخية لنشوئها وبقيمتها النظرية أو العملية، بل جاء أقرب إلى الانتقائية والتوظيف الإصلاحي، التربوي والسياسي والاجتماعي.

ولكن يبدو لي أن دور نيتشه في هذه العملية لم يحظَ بتفسير مناسب. فقد وضع الباحث تجربة فرح أنطون في تلقي الفكر الغربي تحت عنوان: «من التنوير إلى نقض الأنوار»، فأوقعه في تناقض قاس وصارخ ينهار معه مسعاه الإصلاحي، ويصعب معه تسويغ تمسكه بالموقف الرشدي. والحق أن اكتشاف نيتشه كان حدثاً عميق التأثير في حياة فرح أنطون الفكرية، إذ إنه حمله على الابتعاد عن موقف الانبهار بقيم عصر الأنوار من عقلانية ومساواة وتسامح،

ودفعه إلى التشكيك في بعض شعارات الحداثة الأوروبية وصدقها. ولكن، هل وصل به الأمر إلى اتخاذ موقف مناقض للأنوار؟ وهل كان نيتشه حقّاً ثائراً على الأنوار بكل مبادئها واتجاهاتها؟

لنترك نيتشه وعلاقته الملتبسة بالحداثة الأوروبية، ولنحصر المسألة في قراءة فرح أنطون له. فهل انتقل منشئ **الجامعة**، وصاحب المناظرة الشهيرة مع الإمام محمد عبده، بواسطة هذه القراءة، من الدعوة إلى الأنوار إلى الدعوة إلى نقضها؟ يبدو لي أنه من الممكن إبعاد هذا الانقلاب عن التفسيرات الممكنة لتطور فكر فرح أنطون. ففي فكر نيتشه تشديد على مبدأ الحياة السابق لكل ما هو عقلاني، ومن هنا موقفه ضد سقراط، وتركيز قوي على الغرائز والمشاعر والإرادة المتجهة صميميّاً إلى المغالبة والتجاوز والتفوق. نيتشه هو فيلسوف إرادة الحياة، وتفتح الحياة، وتمرد الحياة، قبل أن يكون فيلسوف إرادة القوة وموت الله. وهذا الجانب من فكره يلتقي مع بعض نزعات الرومنطيقية التي كان فرح أنطون يحبها في شخصية روسو، كما يتجاوب مع كفاح كل مفكّري النهضة العربية الذين كانوا يحاربون الجمود والخمول وسيادة التقاليد الانحطاطية والتخاذل أمام السيطرة الغربية. ولذلك يبدو لي أن تلقي فرح أنطون لأفكاره لم يكن من باب الانقلاب على الأنوار بقدر ما كان من باب الدعوة إلى فلسفة الحياة المندفعة، المتمردة، المتجددة، المقاومة، والمتفوقة. فالكاتب الذي يتعاطى مع المذاهب الفلسفية على قاعدة الانتقائية والذرائعية، كما يفعل فرح أنطون، بحسب تفسير الباحث، لا يصعب عليه أن يجد أسباباً للجمع، إن لم يكن للتوفيق، بين فلسفة الحياة والإرادة والقوة وفلسفة العقل والمساواة والتسامح.

٥ ـ أما بالنسبة إلى القسم الأخير من البحث، فإنه يتضمن استنتاجات تتجاوز ما جاء في متنه، ولا تتوافق مع مقدماته، وإن كانت مطروحة كاستنتاجات «أولية». فالحديث عن «الوعي العربي المعاصر» لا يستقيم بالقفز من حالة فرح أنطون وتعميم تجربته، بل بدراسة متأنية لجميع الحالات التي حفل بها الفكر العربي من زمن فرح أنطون إلى الزمن الحاضر، «دراسة حالات معيّنة مخصوصة والنظر في نصوص مخصوصة وفي سياق تأويلي مخصوص»، كما يقول الباحث. وهذا عمل لم يقم به أحد حتى اليوم، علماً بأن الموضوع ليس الفكر العربي في عمقه واتجاهاته وأعلامه، بل الدراسات العربية للفكر الغربي، كما ذكرنا في بداية هذا التعليق.

كان القرن العشرون قرن تحولات كبيرة في الوطن العربي. وفي إطار هذه التحولات، تغيرت النظرة إلى الفكر الغربي، قديمه وحديثه، سواء من حيث الاطلاع والإحاطة أو من حيث الموقف والمساءلة. وكان للأيديولوجيات المتصارعة تأثير عميق في تحديد ذلك التغيّر وتوجيهه وتوظيفه، عبر المؤسسات الجامعية ومراكز البحث التي تكاثرت منذ أواسط القرن وعبر المؤسسات الإعلامية التي تخدم الصراع الأيديولوجي بصورة مكشوفة. ولكن، على الرغم من ذلك، لم ترتفع الدراسات العربية للفكر الغربي، بحسب ما نعلم، وعلى سبيل التقدير والترجيح، إلا في حالات قليلة، إلى المستوى الذي تحكم مبادئه وقواعده وأهدافه مرجعية المعرفة أولاً، بحيث تتقدم قيمة الحقيقة بصورة حاسمة على قيمة المصلحة أو العقيدة وما أشبه. المشهد معقد جدّاً، وعناصره وعوامله متشابكة، والكل في صيرورة مضطربة. وفضل هذه الندوة أنها طرحت دراسة الدراسات العربية للفكر الغربي حقلاً بحثيّاً له أهمية حيوية من أجل هوّية الفكر العربي وتحرره وتقدمه.

تعقيـــب (٢)

محمد الشيخ(*)

ما أظن إلا حسناً فعل أ. عبد العزيز لبيب لمّا هو فكّر في أن يحصر موضوع «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي» في مثال فرح أنطون وصلته بفكر الأنوار؛ وذلك لسببين اثنين على الأقل: السبب **الأول** أن لحظة فرح أنطون في تلقيه للفكر الغربي، على وجه الإجمال، والفكر الفلسفي منه على وجه الخصوص، لحظة مؤسسة. فلم يبدأ تلقينا الحديث للفلسفة الغربية الحديثة مع مجيء أساتذة مستشرقين ـ من أمثال لوي ماسينيون والكومت جلازرا ـ وتدريسهم للفلسفة في مصر، وإنما بدأ قبل ذلك وبجهود ذاتية عربية. على أننا لا ننكر أن التلقي المكثف والحاسم، الذي أنتج كبار أساتذة الفلسفة في مصر إنما يعود الفضل فيه إلى تعليم هؤلاء. وذلك بالرغم من أن اللحظة الأولى تظل، على العموم، لحظة يكاد يلفها النسيان، وهذا هو السبب **الثاني**، إذ تكاد تصير نسياً منسيّاً. وقد أفلح أ. لبيب في إزالة بعض الغبار عنها. كما نبّه إلى الفارق في التعامل مع الفكر الغربي ـ والحداثة بعامة ـ بين من اقتصر على الترحيب بما أسميه «الأواني» ـ أعني وجه الحداثة التقني (الآلات الحديثة)، رافضاً «المعاني» ـ أي قيم الحداثة، من أمثال محمد عبده، ومن تجاوز نتائج الحداثة وآثارها ومظاهرها (الأواني)، داعياً إلى الأخذ بأسبابها الأولى (المعاني) أنظار أديب إسحق وفرح أنطون. على أنني أظنه ما أزال الغبار كله، وإنما بعضه، إلا أن هذا ليس يقدح في جهده، فلو أدرك إنسان واحد كمال القول في الأمر كله لما قام ثمة حوار أصلاً. لهذا ـ وأراني هنا مستدركاً على عمله، ومذيلاً له، لا ناقداً ولا مهجناً ـ بدت لي

(*) أستاذ جامعي، وباحث في فلسفة السياسة والدين ـ المغرب.

بعض أوجهه إما لم يتطرق إليها، أو لم يفصل القول فيها، كما يلي:

١ ـ لربما لا تعود صلة الفكر النهضوي بفكر الأنوار إلى جهد فرح أنطون ـ وإن كان الجهد الأكبر ـ وإنما إلى بعض ممّن تقدمه. وأشير هنا إلى رفاعة الطهطاوي الذي يمكن للمرء أن يعثر عنده على أحد أول أشكال الاحتكاك بفكر الأنوار، بل بمفهوم «الأنوار» نفسه. فلا ننسى أن معنى «الأنوار» و«التنوير» لم تتجدد دلالته، في التداول العربي، إلا عند نهاية القرن التاسع عشر، بعد أن احتكت البعثات العلمية العربية بالفكر الأوروبي. فقد كانت دلت لفظة «الأنوار»، عندنا، على معاني «الضياء» و«السناء» (إجماع المعاجم)، وكلمة «الإنارة» على «التبيين» و«الإيضاح» (**تاج العروس**)، ولفظ «التنوير» على معاني: «الإنارة» و«الإسفار» [**الإصباح**] و«الازهار» (**الصحاح، تاج العروس، أساس البلاغة**)، وعلى معنى «الإدراك» (من أدرك الزرع بمعنى نَوَّرَ)، بل أرشد إلى عكس معناه الأوربي حين أفاد معاني «السحر» و«الخداع» و«الشعوذة» (نَوَّرَ عليه الأمر)، ودلت لفظة «التَّنَوُّر» على معنى أن يطلى المرء بالنَّوْرَةِ، وأن ينظر المرء إلى المرء من وراء النار، بحيث يَرى ولا يُرى، وأفادت لفظة «الاستنارة» معنى «اقتباس النور» (**تاج العروس**(. . . بما نبّه إلى أن العرب ما كادوا يعرفوا لأمر «التنوير» ولا لشأن «الأنوار» من المعنى الأوروبي الحديث شيئاً، حتى وإن اقترن «العقل» و«المعرفة» عندهم دوماً بالنور. أكثر من هذا، كم من الكتب العربية تَسَمَّت باسم «الأنوار» ـ شأن **كتاب الأنوار**، و**مطالع الأنوار**، و**الأنوار السنية**، و**رسالة الأنوار**. . . ـ أو وسمت بوسم «التنوير» ـ مثال «رسالة التنوير»، و«التنوير في إسقاط التدبير» ـ وما نشدت «الأنوار» بمعناها الحديث، وإنما الأنوار اللدنية رامت، حتى إن أحمد فارس الشدياق ظل يتحدث عن «الأنوار» بمعناها القديم، إذ أورد في كتابه الشهير الحوار التالي: «ثم قالت: أخبرني عن الأسواق. فقلت: طويلة عريضة واسعة كثيرة الأنوار بحيث لا يمكن للرجل أن ينفرد بامرأة أصلاً». والبادي أن أحد أقدم استعمال للفظ «الأنوار»، بالمعنى الأوروبي الحديث، أجري على قلم الطهطاوي في رحلته، حيث كتب يقول عن وضع رجال الدين في فرنسا: «(. . .) ولا تُعَظَّمُ القُسُسُ في هذه البلاد إلا في الكنائس عند من يذهب إليهم، ولا يُسأل عنهم أبداً، فكأنهم ليسوا إلا أعداء للأنوار والمعارف».

كما أن أول احتكاك عربي بكتابات فلاسفة التنوير ما كان تعلمه في سنوات التحصيل في باريس، وقال عنه: «(. . .) وقرأت أيضاً مع مسيو شواليه جزءين

من كتاب يسمى **روح الشرائع** مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له مونتسكيو، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبني على التحسين والتقبيح العقليين، ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضاً مونتسكيو الشرق، أي مونتسكيو الإسلام. وقرأت أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمّى **عقد التأنس والاجتماع الإنساني** مؤلفه يقال له روسو، وهو عظيم في معناه. (. . .) وقرأت عدة محال نفيسة في **معجم الفلسفة** للخواجه فولتير، وعدة محال في كتب فلسفة قندلياق»[1].

٢ ـ وهذه ملاحظة تستفاد من الأولى: أن الأستاذ لربما يكون قد أغفل مسألة في غاية الأهمية، وهي مسألة وضع المفاهيم في الفكر العربي المعاصر، وهو يتلقى الفكر الفلسفي الغربي. لربما جاز تشبيه وضع عرب عصر النهضة، وقد بدأت مفاهيم الفكر الغربي تنفذ إليهم، بأهل الكهف في رقدتهم: أرادوا ابتياع ما يسدون به رمقهم بعملة باتت متروكة. ههنا نلاحظ أنه ما استقر أحد أبرز مفاهيم عصر الأنوار ـ مفهوم «العقد الاجتماعي» الذي صار دائراً على الألسن اليوم ـ إلا بعد مضي ردح من الزمن: إذ كان عُرِّبَ ـ أول ما عُرِّبَ ـ بدال «عقد التأنس والاجتماع الإنساني»، ثم أمسى عند فرح أنطون «الميثاق الاجتماعي». . . إلى أن استقر. فكان لا بد من التساؤل: من وضعه؟ وكيف وضعه؟ ووفق أية خلفية؟ وكيف تمثله؟ بل كيف تأوله؟ وقس على ذلك مفهوم «حال الطبيعة» الذي كان نقل فرح أنطون معناه ـ وفق فهم روسو لهذه الحال ـ بالعبارة «حالة الفطرة الطيبة»، ثم تطور عنده إلى مفهوم «الحالة الطبيعية» لقاء «الحالة الاجتماعية»[2]، ومفهوم «جنيالوجيا الأخلاق» نقل إلى «نسب الأدب»[3]، و«الإنسان الأعلى» إلى «فوق الإنسان»[4]، والتسامح إلى التساهل[5]، والفلسفة الوضعية إلى الفلسفة الحسية، وذلك قبل أن تلوح بادرة بداية استقراره[6].

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز** (بيروت: دار ابن زيدون؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ت.])، ص ١٨٥ و٢٣٣.

(٢) انظر مثلاً: فرح أنطون، «المدن الثلاث أو الدين والعلم والمال،» **الجامعة**، السنة ٤، العدد ٤ (حزيران/ يونيو ١٩٠٣).

(٣) فرح أنطون، «الفيلسوف نيتشه وفلسفته،» **الجامعة**، السنة ٦، العدد ١ (شباط/ فبراير ١٩٠٨).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر مثلاً: أنطون، «المدن الثلاث أو الدين والعلم والمال».

(٦) المصدر نفسه.

والحال أنه قد يعود عدم تعودنا على التأريخ للمفاهيم ـ وقد صار **تاريخ المفاهيم** مبحثاً مستقلاً بذاته إثر جهود العلامة المؤرخ الألماني راينهارت كوزيليك ـ إلى غياب معجم تاريخي للغة العربية. على أنه، وإن وجدت صلة بين هذا المعجم التاريخي المنتظر ومبحث تاريخ المفاهيم، فإنها لا تذهب إلى حد التسوية بينهما، إذ المبحث الثاني أخص، والباحث في العلوم الإنسانية، على وجه الخصوص، في مسيس حاجة إليه، ولا سيما وقد صارت لنا عادة ـ كادت أن تعدو لنا منشئية ـ هي أن يضطر كل واحد منا صادف مفهوماً إلى أن «يؤرخ» له بجهوده الفردية، وقد تثمر وقد لا تثمر.

٣ ـ إذا ما نحن سلمنا أن ما من ترجمة إلا وهي تأويل ـ اشتد أو خفّ ـ ولا سيما عند أول احتكاك بين فكرين من أفقين مختلفين ـ شأن الفكر العربي والفكر الغربي ـ فإن اللافت للنظر ـ وههنا يبدو وجه أيديولوجي من وجوه تلقي الفكر الغربي ـ أن يقرأ الطهطاوي روح القوانين بالمذهب الاعتزالي: التحسين والتقبيح العقليين. وفي قوله: «وهو عظيم في معناه» إغراء بالقراءة وإحجام عن ذكر معناه.

ويلاحظ أن فرح أنطون أعمل ـ في جامعته ـ لفظ «الفيلسوف» ـ ومعه «الفلسفة» ـ بضرب من التسامح في اللفظ، حتى إنه عدّ مستشرقاً (ماكس مولر)، وأديباً (تولستوي)، و«دعاة أفكار» (جول سيمون وإرنست رينان)، و«فلاسفة» إلى جانب فلاسفة ـ بالمعنى الاصطلاحي ـ شأن بيكون وديكارت ونيتشه وأوغست كونت. . . لربما قد يكون علل هذا التساهل بإيراده رأي مؤرخ الفلسفة ثيودور غومبز، في مستهل مقاله عن فلسفة الأفغاني: «إنه يسمّي فيلسوفاً كل رجل مفكر في الحياة وشؤونها»، واستنتج: «ما قد ينطبق على الأفغاني وعبده»[٧]، بل لا تراني إلا أظنه قد ذهب إلى حدّ الحديث عن «الفلسفة الأفغانية» و«الفلسفة العبدية»! هذا مع العلم أنه كان وضعي الهوى في تحديده للقصد من الفلسفة، لما قال إن المحدثين لا يعدّون فيلسوفاً إلا من أسند فلسفته إلى عدة من علوم الطبيعة.

هذا ويؤاخذ أ. لبيب في التلقي العربي للفكر الفلسفي الغربي بعامة، وتلقي فرح أنطون لهذا الفكر بخاصة، طابعه الانتقائي ـ هذا الذي: «جمع بين ابن رشد وبيكون وروسو وكونت ورينان وداروين ونيتشه». والحال أن فرح أنطون نفسه

(٧) **الجامعة**، السنة ٥، العدد ٤ (أيلول/ سبتمبر ١٩٠٦).

طرح على الفكر العربي هذه المسألة: «إن كثرة الكتّاب في الشرق وتعدد الآراء وتنوع اللغات والتربيات قد جمعت في كتبه ومجلاته وجرائده جميع الآراء الفلسفية ومذاهب الأدب الكتابي. وقد اجتمعت متناقضة متضاربة وأصبحت خليطاً من جميع المذاهب في الكرة الأرضية، فنرى فيها مذاهب سبنسر وكونت وداروين وماركس والقديس توما وأفلاطون وأرسطو وأبيقور. . . وفلاسفة الإسكندرية وشوبنهاور ونيتشه وفنت وزولا وهيغو. . . أي كل المذاهب المختلفة، نراها فيه متجاورة مشتبكة اشتباك الأسل. . .»، ويعلل ذلك بقوله: «وعلة هذا الاختلاط والاختباط عدم وضوح المبادئ بعد لأبناء الشرق للاجتماع حولها أحزاباً أحزاباً، كل حزب يعرف أصل مبدئه وفروعه، ويجعل خطة الدفاع عنه وعنها لموافقتها مزاجه وأخلاقه وآراءه».

ويخلص إلى القول: «إنما غرضنا هنا أن نوجه الأنظار إلى وجوب فصل المبادئ في الشرق وترتيبها، ووضع كل واحد منها في مرتبته وبابه تسهيلاً للنظر فيها واختبار أفضلها لنا، فضلاً عن أن الخلط بينها دليل على الجهل بها، والجهل بها دليل على انحطاط العلم عندنا وكونه لا يزال في طفوليته»[٨].

ومن علامات ضعف نقل الفكر الغربي التي لا يذكرها أ. لبيب ـ اللهم إلا إلماعة ـ التوسيط. وقد بدا، أول ما بدا، من خلال حقيقة أن الفيلسوف الأكثر حضوراً لدى الرجل ما كان هو روسو ولا مونتسكيو ولا فولتير، وإنما جول سيمون، وهو استمرار لفكر التنوير والثورة الفرنسية. ما كان هو «الفيلسوف العظيم»، لا، ولا كان «الفيلسوف الكبير»، كما أراده أنطون، بل لا يكاد الرجل يذكر اليوم في كتب تاريخ الفلسفة. ففي مناسبات عديدة يشير إليه: في المقالة الافتتاحية يستلهم عنوان مقالته ومضمونها بالكامل من جول سيمون (الإصلاح الحقيقي)، ويقدمه إلى جمهور القراء على النحو التالي: «نبغ في فرنسا في أواخر هذا القرن فيلسوف عظيم تفرّد بأبحاثه في الفلسفة والأدب والسياسة وعلم الاجتماع تفرداً حمل الإمبراطور غليوم على أن يقرع يوما بيده ظهر هذا الفيلسوف في حياته تحبباً، ويقول له: «إنك يا مسيو جول سيمون أبو المسألة الاجتماعية»»[٩].

---

(٨) فرح أنطون، «الروايات وأفضلها لنا،» في: **مناهل الأدب العربي** (بيروت: دار صادر، ١٩٥٠)، ص ٦٨ و٧١.

(٩) **الجامعة**، السنة ١، العدد ١ (١٥ آذار/ مارس ١٨٩٩).

وفي العدد السادس من العام نفسه يعود ليكتب عنه: «نكتب تاريخ هذا الفيلسوف كتلميذ يكتب تاريخ حياة الفيلسوف الكبير والسياسي العظيم»، ثم يستشهد برأيه: «كل من لا يحترم دين الغير، فإنه يهين دينه»، في الجزء الثاني من العام الثاني من عمر المجلة، ويعود ليخبرنا في العدد الخامس من العام نفسه بإقامة تمثال له، ويبادر إلى ترجمة مقالاته عن التربية. ويعود إلى الكتابة عن رأي أستاذه (فيلسوف الجامعة) في المرأة. ويذكر في العدد الخامس من العام الرابع: الفيلسوف جول سيمون والاحتفال بنصب تمثاله في باريس الشهر الماضي (تموز/ يوليو ١٩٠٣) ليختم: «لقد جاء علينا زمن كنا فيه إذا فتحنا كتاباً من كتب جول سيمون مثل: «الواجب» أو «المرأة في القرن العشرين» أو «المدرسة» أو «العاملة» أو «الحرية السياسية» وغيرها، فإننا كنا نفتحه باحترام يحكي احترام رجال الدين حين دنوهم من المحراب». ونحن نتساءل هنا: ما الذي أغرى الرجل في الرجل؟ والجواب أورده فرح أنطون على لسان الإمبراطور: المسألة الاجتماعية. وقد ألمع في مقدمة روايته **المدن الثلاث**: أن «المسألة الاجتماعية» تحتل عندهم المنزلة الأولى، بينما هي «لا تزال صغيرة عندنا». مع ملاحظة أنه ما عرف العرب بفكر نيتشه فحسب، كما قد يحصل الانطباع بذلك لمن قرأ ورقة أ. لبيب، بل عرفهم أيضاً على فكر ماركس، وهذا أمر يحتاج وحده إلى دراسة مخصوصة. وقد يكون يشي بنحو أوضح على التداخل بين الأيديولوجي والمعرفي في قراءة الفكر العربي للفكر الغربي[١٠]. ومهما يكن من أمر، فهنا مفتاح من مفاتيح قراءة فرح أنطون للفلسفة الغربية، إذ ما كان يهمه منها، بالأحرى والأولى والأجدر، إنما هو ما يسمّيه «انتقاد أحوال الاجتماع». ولا شك في أن الاهتمام ببعض فروع الفلسفة ـ الفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية والفلسفة الاقتصادية وفلسفة القيم ـ أيسر مدعاة للأدلجة من غيرها ـ فلسفة المعرفة أو فلسفة الوجود، مثلاً. . . ثم إن هذا التوسيط تبدّى، ثاني ما تبدى، من خلال توسيط الوسائط بين فهم فرح أنطون وأوغست كونت: رويسين، وبينه وفكر نيتشه: فاكه وهاليفي.

على أن المسألة لم تقف عند حد التوسيط، وإنما تجاوزته إلى ممارسة ضرب

---

(١٠) يقول الخطيب زعيم العمال في **المدن الثلاث** مخاطباً زعيم أرباب المال والأعمال: «إذا كان في حزبكم فلاسفة كبار وعلماء أعلام ففي حزبنا من هم فوق العلماء والفلاسفة. ثم هل تريدون منا فلاسفة، فاسمعوا رأي الفيلسوف كارل ماركس». ولما يسخر منه هذا: «ما شاء الله. تستشهدون بأشد أنصاركم غلواً». يجيبه الزعيم العمالي: «لا بل نستشهد بفيلسوف من الفلاسفة رأيه يناقض رأيكم في الملكية. فإنكم تقولون أرباب الأموال مطلقو التصرف في معاملهم ومصانعهم ومتاجرهم».

من الرقابة، لربما اقتضاه السياق الثقافي. وهكذا، فإنه حين يلخص فرح أنطون فكر نيتشه ـ وآفة التلخيص هذه لربما أورثها عصر الانحطاط فكر النهضة، فلم يكد يجد مخلصاً منها أبداً، هذا فضلاً على أنه لربما كان الطابع الاستعجالي للإصلاح وراء الميل إلى هذا التلخيص المضر ـ أعلن صراحة أن بعض أفكار نيتشه مستهجنة، واستأنف القول: «ولا نبحث هنا في ما ينشأ عنها من المضرة للعقول الضعيفة التي لم تستعد لها، لأننا نضرب صفحاً عن تلخيص ما لا يجب تلخيصه»[١١]. الغريب أنه ما زلنا اليوم، وبعد مرور ما يزيد على مئة عام على هذا الكلام، نجد من مفكري العرب المعاصرين من يدعو إلى ألا نترجم إلا ما يقبله المجال التداولي العربي، وقد أدخل فيه اللغة والعقيدة.

ها قد استدرجنا من حيث لا نعلم إلى الحديث عن قراءة فرح أنطون لفلسفة نيتشه ـ حيث يحضر التوظيف الأيديولوجي بشكل واضح ـ إذ يعلن فرح أنطون منذ المقالة الأولى التي خص بها تلخيص فكر نيتشه أن البغية من التعريف بهذه الفلسفة إنما هي تحقيق «الفائدة العاجلة». ويوضح هذه المسألة بقوله: «وهذه الفائدة العاجلة هي تقوية كل نفس ضعيفة نشأت في الضعف والخمول والوهن. فمن هذا الوجه يرى كثير من الشرقيين فائدة فيها». الحال أنه لطالما استوقفتني هذه العبارة، لتضمنها ضرباً مما يمكن أن نسميه «مكر الكتابة» أو «مخاتلة الكتابة»، إذ لئن كان فرح أنطون هو أول من عرّف العرب بفكر نيتشه، حيث أكد أن نيتشه «فيلسوف لم يذكر اسمه باللغة العربية»، فكيف يمكن لمن ما زالوا يتعرفون على نيتشه ـ في أول مقالة تلخص فكره ـ أن يعربوا عن أنهم وجدوا لهذا الفكر، في تحليل حالهم، فائدة؟ أوليست عبارة «بعض الشرقيين» هذه إنما تشي بمفكر متوحد متفرد (فرح أنطون) يمني النفس بأمنية (أن يجد فرح أنطون من يشاطره إعجابه بفكر نيتشه)؟ أظن أن هذه العبارة وحدها تحتاج إلى إعمال المنهج الذي أعمله ليو شتراوس في كتابه **الكتابة والرقابة** لا ليقرأ ما خطته بالفعل يد ابن رشد وابن ميمون وغيرهما، ولكن ما كانت تودّ خطه، لكنها أحجمت عن فعل ذلك لرقابة منها ألجأها إليها وسط التلقي المحافظ.

أكثر من هذا، قد يعمد المرء إلى قراءة ما كتبه فرح أنطون عن نيتشه، لكنه قد لا يتنبه إلى البياضات التي تركها حين الحديث عن هذه الفلسفة. وإذا ما نحن استعرنا مفهومي دولوز عن «الهم الإيجابي» لفلسفة ما (ما بحث عن التفكير فيه

(١١) أنطون، «الفيلسوف نيتشه وفلسفته».

ونظرت إليه)، و«الهم السلبي» (ما أبرمت عن التفكير فيه وأشاحت النظر عنه)، فإن بمكنتنا القول هنا: إن تعليق نيتشه على بعض فقرات نيتشه باستعمال التعبير (كذا)، وباستعمال علامات الاستفهام، يمكن أن ينبئنا ـ بعد أن يكون قد أخبرنا عمّا أراده من الرجل: توظيف فكره في إنهاض همم أهل الشرق ـ عن همّ فكر فرح أنطون السلبي: تفادي عدمية نيتشه الكاملة، ومستتبعاتها: النزعة الإلحادية. قال: «ولا نتعرض هنا لمبادئه الدينية لأنه تطرف بها تطرفاً قبيحاً لا نظنه صدر عن رجل عاقل قبله وبعده. فإنه يسمّي الأديان نسيج خرافات وترّهات، ويحمل على العاطفة الدينية حملة المجانين لسحقها وإفنائها. . . ومن أقواله في الدين أنه هو الذي أفسد العالم، وأفنى نشاط البشر، وعوّدهم على الخمول والكسل، وأنه لولا الدين لكان العالم اليوم أرقى منه الآن، إلى غير ذلك من الأقوال الواهنة الصادرة عن طبيعة قوية شرسة لا تفهم أن العاطفة الدينية، أي اتجاه المخلوق نحو الخالق المجهول وتأمله في مبدئه وحاله ومصيره أمر مغروس في فطرة الإنسان وطبيعته»[١٢]. وكان قد أبدى التحفظ نفسه على فلسفة أوغست كونت. ويبدو أن الرجل بقي وفياً للنزعة الإيمانية من فلسفة الأنوار، وليس لنزعتها الإلحادية المتطرفة. ولربما لذلك أورد على لسان زعيم أهل العلم ـ في رواية **المدن الثلاث** ـ وقد اتهمه زعيم أهل الدين بالكفر: «معاذ الله أن نروم هدم الدين كما تفترون علينا، وإنما نروم هدم الأوهام والخزعبلات في الدين»، إنما هو كان يحارب الدين الشبيهي الذي يتخذ ستاراً تنشر وراءه الشعوذة.

فإذن، لم تكن أول قراءة عربية لفلسفة نيتشه قراءة حماسة فحسب، وإنما كانت قراءة متحفظة على بعض جوانب فلسفة الرجل. فعلاوة على تعليقات فرح أنطون على ما كان لا يعجبه في فلسفة نيتشه ـ داخل المتن ـ كتب، في الهامش، معلقاً على فكرة نيتشه القائلة إن الشدة والغلظة في الأخلاق قد تكونان دليلاً على قوة الحياة وفيضانها، التعليق التالي: «نحمد الله ونيتشه لأنه قال «قد تكونان» لأن بهذا التقليل «قد» تنصّل من الاعتراض الذي عليه هنا، وكم عليه من اعتراض غيره في غير هذا الموضع»[١٣]. لكن لئن تحفّظ هو عمّا سمّاه «مبادئ نيتشه الدينية»، فقد وجد أن «مبادئه السوسيولوجية غاية في المتانة». ههنا قراءة

(١٢) فرح أنطون، «الاحتكاك بين الغرب والشرق: المبدأ الحديث والمبدأ القديم، فيلسوف لم يذكر اسمه باللغة العربية،» **الجامعة**، السنة ٥، العدد ٤ (أيلول/ سبتمبر ١٩٠٦).

(١٣) المصدر نفسه.

من داخل الفلسفة الاجتماعية لفكر نيتشه، وأساسها أن فلسفة نيتشه: «قائمة على دعامة واحدة (القوة والنشاط)، إذ يجب على الإنسان أن يكون قوياً نشيطاً». وليس الأمر يتعلق بالأفراد وحدهم، بل بالأمم: «فهذه الأمم الأوروبية مندفعة من كل جهات أوروبا وأمريكا بمبادئ نيتشه هذه تدوس في الشرق وغير الشرق كل ضعيف يعترض مسيرها. فماذا يفعل تسليمنا الخرفاني في الشرق، وسكينتنا الفلسفية، وجمودنا البوذي، وتأملنا الكونفوشيوسي، وإيماننا الإسلامي، ورفقنا المسيحي ـ ماذا تفعل كل هذه الفضائل السلبية بمزايا الغربيين الإيجابية التي غرضها الاستيلاء على الأرض (بالقوة والنشاط) عقلياً وبدنياً بقطع النظر عن عاطفة النفس وقوتها الدينية»[١٤].

أخيراً، ترددت المداخلة في قبول أحكام دارت على أمرين:

أ ـ ما سماه صاحبها «الذهنية العربية» التي هي، في رأيه، ذهنية تزامنية تلفيقية إتباعية محاكية إنشائية وجدانية. وسؤالي: هل هذه «ماهية» ثابتة للفكر العربي؟ وإذا كان الأمر كذلك، أليس في هذا طرح «ماهوي» للمسألة؟

ب ـ أن العقل العربي ـ وهذه ضميمة إلى الأطروحة الأولى ـ عقل ذرائعي أداتي يتعامل مع الفكر الغربي وفق مبدأي المنفعة والنجاعة، على نحو ما ظهر مثلاً في تعامل فرح أنطون مع فكر التنوير تعاملاً نفعياً من غير تحقيق أصول النظرية، مما تسبب في ما سمّاه أ. لبيب «الأزمة المعرفية للفكر العربي المعاصر». هذه عندي بدورها دعوى تحتاج إلى تحقيق، ذلك أن مفكر مجلة **الجامعة** ما كان ليخفي أبداً أن بحثه ما كان بحثاً عن الفلسفة المجردة ـ أي ضرباً من البحث الأكاديمي ـ وإنما كان بحثاً عن فلسفة اجتماعية، شأنه في ذلك شأن أستاذه الذي كان قد كتب في مقدمة كتابه عن «الواجب»: «لا يهوى الناس التجريدات، وليس لهم الوقت لتعميقها، وإنما يحتقرونها». ولهذا، فإنه: «على الفلسفة أن تتبدى للإنسان وفق جانبها النفعي. . . فما جعلت الفلسفة لكي تكون علماً مدرسياً، لأنها علم الحياة. أليس من التناقض أن تكون ثمة حاجة وحق وواجب، بالنسبة إلى الفلسفة، لإثارة كل المشاكل التي يتعلق بها حاضر ومستقبل المجتمع، وأن تُصَيِّرَ في الوقت ذاته نفسها دوماً غير مجدية بعزلها لنفسها عزلاً، وبتضييعها لأمرها في بحوث تاريخية وتدقيقات مدرسية ومسائل

---

(١٤) المصدر نفسه.

ترانسندنتالية مزعومة حول أصل ومشروعية معارفنا؟» وختم بالقول: «أحياناً يشتكي الفلاسفة من أنهم لا ينصت إليهم. لكن، لماذا لا يتحدثون باللغة الوحيدة التي يمكننا أن نسمعها ونريد أن نسمعها؟»».

أختم بتبشير أ. لبيب أن قول روسو الذي وضعه فرح أنطون ترويسة لمجلة **الجامعة**: «يكون الرجال كما تريد النساء، فإذا أردتم أن تكونوا عظماء وفضلاء، فعلِّموا النساء ما هي العظمة والفضيلة»، وهو يوجد في الهامش الثالث من خطابه في **العلوم والفنون**. وهذا نصه:

Je suis bien éloigné de penser que cet ascendant des femmes soit un mal en soi. C'est un présent que leur a fait la nature pour le bonheur du genre humain: mieux dirigé, il pourrait produire autant de bien qu'il fait de mal aujourd'hui. On ne sent point assez quels avantages naîtraient dans la société d'une meilleure éducation donnée à cette moitié du genre humain qui gouverne l'autre. Les hommes feront toujours ce qu'il plaira aux femmes: si vous voulez donc qu'ils deviennent grands et vertueux, apprenez aux femmes ce que c'est que grandeur d'âme et vertu.

المناقشـــات

١ ـ محمد جمال باروت

سأتجاوز مديح هذه الورقة المعمقة ربحاً للوقت، وكنت أعتقد أن الحالة المنمذجة للتلقي العربي للفكر التنويري الغربي على مستوى العلاقة مع جان جاك روسو تحديداً، كما تهتم به الورقة، هي أكثر انطباقاً على فرنسيس المراش منها على فرح أنطون. ومهما يكن الأمر، فإن إشكالية البحث تقع في إطار دراسات الاتصال الثقافي، وبالضرورة فإن عملية قراءة الفكر التنويري الغربي تنطوي هنا على إعادة تفسير وتأويل، وعلى محاولة تبيئة، فيسقط جزء من المفهوم، ويركز على جزء آخر، ويضاف إليه شيء جديد. لنأخذ مثلاً مفهوم «الاستبداد» كيف تحول تأويله في رحلة المفهوم من فيكتور ألفييري إلى أحمد جودت باشا، ثم إلى عبد الرحمن الكواكبي، فالإمام النائيني. في هذا السياق، كان المراش حالة نموذجية، فهو يقرأ روسو في **أصل التفاوت** و**العقد الاجتماعي**، ويعيد تأويله في ضوء إشكالية زمنه، وأعني بها الإشكالية العثمانية الجديدة في مرحلة التنظيمات. وفي كل الأحوال، لدينا اليوم مع بحث لبيب محاولة معمقة ولامعة لتحفيز النظر في هذا المبحث.

٢ ـ عبد الاله بلقزيز

اختار د. عبد العزيز لبيب أن يأخذ موضوعه بوسيلة النمذجة، فاختار من نماذج التلقي العربي حالة مُفردة: فرح أنطون. لا أجد غضاضة في ذلك، وخاصة أن الباحث أعلم قارئهُ، من العنوان، بأنه إلى هذه الحالة حصراً منصرفٌ. وإذْ أسلّم بأن النمذجة أسلوبٌ علمي مألوف، وقد يكون مرغوباً فيه أحياناً طلباً للدقة أكثر، إلا أني أحسب أنها في هذا البحث بالتحديد ضربتْ على البحث قيْداً من دون أن أنسى أنها لم تُحِط بمجمل ما طُلب منها في مخطط الندوة. وأنا لستُ

هنا أطلب من الباحث أن يكرّس لغير فرح أنطون من المفكرين العرب الآخرين ما كرّسه لفرح أنطون من مساحةٍ وجهد، فموضوع ذلك كتابٌ جامع لا بحثٌ في ندوة، وإنما تمنيت لو أنه وقف ـ ولو بعجالة ـ عند علامات في تاريخ الفكر العربي تبدَّت فيها صلاتُ الوصل بين هذا الفكر والفكر الغربي، وساءَل نوعَ التلقّي الذي ترجمتْه نصوصاً. الأمثلة هنا كثيرة: من طه حسين وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي حتى عبد الله العروي ومحمد أركون ومطاع صفدي. وكنت أنتظر من البحث أن يَطرق أسئلة ذات أهمية معرفية لفهم أنماط التلقي وضروب الانحياز الفكري في الوعي العربي، من قبيل الدافعية والغائية وأحكامها. لماذا يميل مفكر ما إلى العقلانية الديكارتية، وآخر إلى التجريبية وإلى الوضعية المنطقية والنزعة العلموية، وثالث إلى الوجودية، ورابع إلى التاريخانية، وخامس إلى الأنثروبولوجيا الثقافية واللسانيات. . . الخ؟ ما الدافع إلى ذلك، وما الغاية منه؟ وما شروط التاريخية والفكرية التي تجري فيها عملية التلقي، وما المسافة بين المعرفة المتلقاة وأشكال تمثلها والتعبير عنها؟

٣ ـ فيصل دراج

إذا كان فرح أنطون قادراً على قراءة نيتشه بشكل مبدع وعميق، فلماذا لم يكن مبدعاً في بعض المجالات الأخرى، مثل روايته: **المدن الثلاث** ـ العلم والمال والدين ـ التي بدا فيها تربوياً وأقرب إلى السذاجة، بل إن هذه الرواية تبدو نصاً لإنسان عربي تربّى في مرسيليا ويحسن الكتابة باللغة العربية. وإلى جانب هذه الرواية، هناك مقالة صغيرة له عن «صفات الرواية»، التي هي ترجمة لأفكار فرنسية من دون تغيير، ذلك أنَّ المفكر القادر على التعامل العميق مع فيلسوف معقد، مثل نيتشه، ينبغي أن يكون، بداهة، قادراً على فهم عميق لأمور أخرى، مثل الرواية والنقد الأدبي. ولا يبدو فرح أنطون كذلك. فمن أين جاء هذا الفرق؟ والنتيجة البسيطة ـ بالمعنى الشكلاني ـ تقول: إما أن تكون قراءة فرح أنطون لنيتشه ليست بالشكل الذي تقدم به د. عبد العزيز لبيب، أو أن علينا أن نعيد قراءة فرح أنطون بشكل آخر؟

٤ ـ وجيه كوثراني

لا بد بداية أن أشيد بهذا البحث المتميز، فهو متميز بفرادة فرضياته وبتماسك المعالجة المنطقية لداخله، وكأنه بناء رياضي، أو صيغة رياضية

(Formule mathematique) يمكن تطبيقه على حالات أخرى من التلقي العربي للفكر التنويري الغربي، وليس صعباً أن يطبق الباحث هذا التفكير الرياضي على مفكر آخر غير فرح أنطون، فيختار مثلاً شبلي الشميل وتلقيه لداروين. لكن هذا المنطق الرياضي «المتماسك» يقوم بشكل أساسي على منطق العقل النظري «المجرد»، ويفترض تحييداً لـ «العقل العملي» أو تهميشاً أو تقليلاً من قيمته، أو اعتباره نقطة ضعف في الفكر العربي. ود. لبيب صريح في هذا الاستبعاد والتقليل من قيمته، بل يعتبر أن أحد أسباب فشل النهضة أو تعثرها أنها ما ملكت فلسفة أو نسقاً معرفياً بالمعنى العلمي، وأعطت أولوية للعقل العملي.

وليسمح لي د. لبيب أن اختلف معه، هنا، وفي هذه النقطة بالذات، ويصادف أني بحثت في هذا الموضوع بالذات، «فرح أنطون ومحمد عبده في العقل العملي»، وكان هذا عنوان مقالة صدرت لي في **منبر الحوار** عام ٢٠٠٠. في هذا البحث لا أفاضل بين عقل عملي وعقل نظري. أنا لا أعطي الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، ولكن أعطيه أهمية ودوراً في ما أسميه الدينامية التاريخية، أو الحراك التاريخي في سياق النهضة العامة، وذلك انطلاقاً من دراسة وقائع تاريخية وممارسة نظرية وعملية في الوقت نفسه؛ فعندما بحثت في تاريخية هذه الممارسة، وجدت التقاءً عملياً مهماً بين الرجلين، التقاءً تجلّى في عمل اجتماعي نهضوي يتلخص في ما يجب عليه أن يكون موقف الدولة بين العمال وأرباب وقانون العمل، عندما حصل إضراب عمال السجائر في مصر عام ١٨٩٩، دام حوالى ٣ أشهر، وضم حوالى ٣٠,٠٠٠ عامل. لقد نسّق الرجلان في ما بينهما، لإلزام الدولة آنذاك، وكان كرومر هو الذي يمثل الدولة فعلياً، وكان رأيه آنذاك ينبع من فلسفة الرأسمالية الحرة (حرية التنافس، وحرية العمل وعدم تدخل الدولة)، وقد استفتى فرح أنطون محمد عبده في هذا الأمر، فجاءت فتواه «بضرورة تدخل الدولة من أجل تحقيق عدل اجتماعي».

لا أعتقد أن الحضارات تبنى وفقاً لأنساق فكرية مستقلة ومعزولة عن بعضها، بل إن الأنساق تنبني أثناء العملية التاريخية، من خلال التلقي، أيا كان هذا التلقي، ومن خلال التفاعل، وهذا التفاعل غالباً ما يكون عفوياً وعملياً ووظائفياً، أي وفق الضرورات والحاجات. هكذا كان تلقي فلاسفة العرب للفلسفة اليونانية تلقياً عملياً للضرورات. وهكذا كان أيضاً تلقيهم لرياضيات وهندسة فارس والهند. وهكذا كان تلقي رهبان باريس ورهبان إيطاليا للرشدية، وهي التي سمّيت «الرشدية اللاتينية» تعبيراً عن صيغة التكيف مع أصل الاقتباس.

مشكلة دارسي الفكر العربي، سواء كان هذا الفكر فلسفة قديمة أو أفكار نهضة، أنهم يغفلون المنهج التاريخي. وهذا الأخير لم يعد اليوم وصفاً وسرداً، أي تاريخاً حدثياً، بل لقد أصبح منذ زمن، حفراً في الوثائق، ولكن أيضاً فهماً للظاهرات وتحولاتها وتشكلاتها، واستخداماً أيضاً وأيضاً للمفاهيم التي أسفر عنها تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية جميعها. يستخدمون مفاهيم فوكو مثلاً، ولكن لا يتنبهون إلى أن فوكو استخدم علم التاريخ، ومنهج مؤرخي مدرسة الحوليات الفرنسية، استخداماً مبدعاً، حتى ليكاد يصبح جزءاً من أسرة المؤرخين الذين ينتمون إلى «التاريخ المفهومي».

ولي ملاحظة أخيرة حول مصادر التلقي عند فرح أنطون:

أشار الباحث إلى مصدرين: روسو ونيتشه، وأعطى مثلاً على قراءة فرح أنطون لنيتشه، مقالته عن «عظمة أمريكا» تدليلاً على إطلالته على عالم «بعد الحداثة» مبكراً بتأثير نيتشه. ولكن ثمة مقالة أخرى عن أمريكا يصف فيها المجتمع الصناعي الأمريكي وتوزيع العمل في مجتمع رأسمالي. ترى في وصفه هذا آثاراً من تأثير ماركس، فهو من دون شك قرأ نصوصاً لماركس، وثمة أخرى: موقفه من إضراب عمال السجائر في مصر عام ١٨٩٩ ومطالبته بتدخل الدولة.

٥ ـ كميل الحاج

لماذا لم يتطرق الباحث إلى تلك المناظرة الشهيرة التي وقعت عام ١٩٠١ بينه ومحمد عبده، التي سُمّيت في ذلك الوقت: «مناظرة العصر». ولماذا لم يتطرق أيضاً إلى فكره العلماني ومنابعه الغربيّة. فهو قد وضع «الوصايا الخمس للنهوض السياسي»، وهي تعتبر البرنامج العلماني الأول في القرن العشرين، ولأول مرة كانت نظرة متكاملة. وهذه هي الوصايا الخمس: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية، والرغبة بالمساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة، وليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية، وضعف الأمة سيبقى ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية، واستحالة الوحدة الدينية ما دمنا ننتمي إلى الإسلام والمسيحية. وهذه الوصايا أو التعاليم قرأناها عند أحد مفكّري الثورة الفرنسية، الذين كانوا من ملهمي هذه الثورة، ولم يأت على ذكرها الباحث.

الفصل الثامن

المعرفي والأيديولوجي
في الدراسات العربية للاستشراق

حسن حنفي

أولاً: الإشكال النظري

المعرفي والأيديولوجي مقولتان في نظرية المعرفة لبيان حدودها كنظرية في العلم. فلا توجد معرفة بلا إطار. وكل محاولات الفلاسفة وضع نظرية مطلقة في المعرفة خارج الزمان والمكان تظل محدودة بالإطار الاجتماعي للمعرفة. فالمعرفة ليست مجرد إدراك الذات العارفة لموضوع المعرفة لأن الذات نفسها ليست مجرد أداة صماء، بل هي كائن اجتماعي. وهي ليست مجرد أدوات مستقبلة للإدراك الحسي أو التصور العقلي، بل تتضمن أيضاً مجموعة من الأحاسيس والمشاعر تحرّكها الغرائز والدوافع والميول الداخلية والاتجاهات والمصالح الخارجية. وينطبق ذلك على نظرية المعرفة في ذاتها كموضوع لعلم اجتماع المعرفة قبل أن تُطبق في هذا الميدان أو ذاك أو في هذه الحضارة أو الفترة التاريخية أو تلك، في الفكر العربي المعاصر أو الفكر الإسلامي القديم. وهو ما جعل بعض الفلاسفة والاجتماعيين يقول بنسبية المعرفة وتوقفها على أطرها الاجتماعية. فكل معرفة هي بالضرورة في إطار. والعلاقة بين الذات والموضوع في موقف عملي قبل أن يكون موقفاً نظرياً. وهو ما كشف عنه فشته في «نظرية العلم» وموضوعها الحرية، وليست الحقيقة: «الأنا تضع نفسها حين تقاوم»[١].

وقد طرح الموضوع في الفلسفة الغربية المعاصرة عندما تحولت الفلسفة من علم نظري خالص إلى أحد فروع العلوم الإنسانية. فهو منقول من الفلسفة الغربية، ومطبق على الفكر العربي المعاصر، وليس نابعاً من الثقافة العربية قديماً أو حديثاً. وقد جرت العادة على نقل الإشكالات أو المناهج أو الموضوعات الفلسفية من الثقافة الغربية وإسقاطها على التراث العربي. فالحضارة الغربية حضارة المناهج والأدوات المعرفية، بل والمذاهب الفلسفية الكبرى، مثالية

(١) حسن حنفي، **فشته، فيلسوف المقاومة** (القاهرة: الجمعية الفلسفية المصرية، ٢٠٠٣)، ص ١٨٣ ـ ١٩٢.

وواقعية، عقلانية وحسية، فردية وجماعية، كلاسيكية ورومانسية، حديثة وما بعد حديثة، تاريخية وبنيوية، تحليلية وتفكيكية.

وهو موضوع شائع في الأدبيات الماركسية والرأسمالية، على حد سواء، إذ يعترف كلاهما أنه لا توجد معرفة خالصة خارج الإطار الاجتماعي. فكل معرفة في الماركسية هي بالضرورة أيديولوجيا تعبّر عن وضع طبقي. والسؤال هو أي طبقة؟، الطبقة البرجوازية المتوسطة، أي الطبقة الإقطاعية العليا، أم طبقة البروليتاريا؟ لقد كتب ماركس **الأيديولوجيا الألمانية** لنقد الأيديولوجيا البرجوازية للطبقة المتوسطة التي عبّر عنها الهيغليون الشبان: باور وشترنر، التي تريد إحداث تغيير اجتماعي عن طريق مجموعة من الأفكار حول الذات والوعي والحرية والاستقلال المستقاة من الثورة الفرنسية من أجل تثوير ألمانيا عن طريق الأفكار، كما فعل المفكرون الأحرار في فرنسا[٢].

وفي الأدبيات الرأسمالية، كتب كارل مانهايم **الأيديولوجيا واليوتوبيا** لبيان أن الأيديولوجيا إنما هي تعبير عن رؤية طوباوية للعالم، وليست علماً. هي مواقف سياسية تعبّر عن صراعات اجتماعية وتبريرات لا علمية لها. إنها تضحي بالعلم من أجل الأيديولوجيا، فأصبح العلم والأيديولوجيا نقيضين. وأخذت الأيديولوجيا معنى سلبياً ضد العلم. العلم موضوعي، والأيديولوجيا ذاتية. العلم محايد، والأيديولوجيا منحازة. العلم كشف للواقع، والأيديولوجيا تزييف له. العلم في الرأسمالية، والأيديولوجيا في الماركسية. ودرءاً لهذا النقد، قدم ماركس مفهوم الأيديولوجيا العلمية، وهي تعادل الماركسية.

وفي الفكر العربي المعاصر لدينا أيديولوجيات، ولم نؤسس نظرية في المعرفة. فالواقع لدينا مغطى بمعارف سابقة تمنع وجود نظرية جديدة في المعرفة أو حتى التشكك في المعارف القديمة. لا تنشأ نظرية في المعرفة إلا في واقع عار عن المعارف السابقة بعد التشكك فيها والاعتماد على وسائل جديدة في المعرفة، مثل الحس والعقل والوجدان. وليس على الوسائل القديمة في النقل عن القدماء وسلطة النص والمعارف الموروثة والمقدس. فالعالم مفهوم، ولا تساؤل حوله. واليقين سائد، ولا تشكك فيه. والحقائق الكبرى مسلمات: الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة. والإنسان يعيش في عالم مألوف. لا غرابة ولا دهشة.

---

(٢) Karl Marx and Friedrich Engels: *L'Idèologie Allémande* (Paris: Ed. Sociales, 1968); *La Sainte famille* (Paris: Ed. Sociales, 1969), and *Thèses sur Feuerbach* (Paris: Ed. Sociales, 1970).

وهما الدافع إلى المعرفة، الدهشة عن القدماء والغربة عند المحدثين. أقصى ما نملك هو التأويل بعد التنزيل. التنزيل تسليم، والتأويل اجتهاد. التنزيل واحد، والتأويل والاجتهاد متعدد. التنزيل عند الفقهاء، والتأويل عند الفلاسفة والصوفية.

ولا توجد معرفة خالصة دون توجه أو اهتمام، ودون أيديولوجيا يتحول العلم إلى مجرد معارف، تراكم معلومات ميتة لا حياة فيها. يتحول العلم باعتباره بحثاً عن الحقيقة إلى معلومات نهائية وثابتة لا حراك فيها. العلم سؤال وليس إجابة، ومقدمات وليس نتائج. وكما قال لسنغ، ممثل التنوير في ألمانيا: لو وضعوا الحقيقة في يميني والبحث عن الحقيقة في يساري لاخترت يساري. الموضوعية في العلم أسطورة، والحياد أسطورة ثانية. فالعلم حكم، والحكم إدراك، والإدراك رؤية، والرؤية منظور، والمنظور موقف، والموقف وضع إنساني. ليس العلم مطابقة بين الذات والموضوع. فالموضوع مدرك. وبالتالي تكون المطابقة بين الذات ونفسها، بين إدراكها ويقينها، بين حواسها وشعورها: «اِسْتَفْتِ قلبك وإن أفتوك». والحياد عدم اهتمام، غياب للغائية، نقص في الهدف. المعرفة قصد، والقصد توجه نحو غاية. الحياد لا يكون إلا للأشياء التي لا تتحرك لأنها لا تشعر بشيء. والشيء لا يبدو إلا من خلال الشعور. فكل شعور هو شعور بشيء.

لذلك أعلن دلتاي في «نظرية تصورات العالم» أنه لا يوجد إدراك خالص. الإدراك رؤية. والرؤى متعددة بين الدينية والفلسفية أو الميتافيزيقية والفنية أو الجمالية[٣]. وكلها رؤى أيديولوجية لأنها اختيارات شعورية أو استعدادات نفسية طبقاً لطبائع البشر أو ما تعوّدوا عليه، وربما طبقاً لخصائص الشعوب.

لا يوجد إدراك حسي أو تصور عقلي خارج محددات الزمان والمكان والتاريخ والمستوى الثقافي. وربما تتدخل الأهواء، مثل الأنانية والكراهية والحقد والتعصب والعنصرية. وقد يتداخل ذلك مع المصالح الفردية والجماعية. فالإدراك ليس بريئاً من العوامل الأيديولوجية. وهو ما عبّر عنه هابرماس باسم «المعرفة والمصلحة»[٤].

---

(٣) Wilhelm Dilthey, *Théorie des conception du Monde: Essai d'une philosophie de la philosophie*, traduit par Louis Sauzin (Paris: Presses Universitaire de France, 1946), pp. 88-92.

(٤) Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro (Boston, MA: Beacon Press, 1971).

ثانياً: الاستشراق في الفكر العربي المعاصر

الاستشراق هو دراسة الغرب للشرق، وتحويل حضارات الشرق إلى موضوعات للدراسة، وخلق فروع جديدة لمعرفة الحضارات اللاغربية، مثل الصينيات والهنديات والإسلاميات والإيرانيات والمصريات[٥]. كثرت الدراسات، وتنوّعت الأحكام، ومعظمها سالبة. وبعد حركات التحرر الوطني ونشأة جيل من الباحثين الوطنيين المستقلين عن الغرب، والمنتسبين إلى حضاراتهم المدروسة، بدأت مراجعة أحكام الاستشراق الغربي من أجل تصحيحها والكشف عن أهدافها ومناهجها وقصورها[٦].

والاستشراق بنية واحدة في رؤيته للعالم، وفي مناهجه، وربما في أحكامه ونتائجه وموطنه، بصرف النظر عن ميادين تطبيقاتها، بالرغم من التفاوت بين العلوم. فهو أظهر في العقيدة والشريعة والفلسفة والتصوف، وهي العلوم العقلية النقلية الأربعة. كما هو ظاهر أيضاً في القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وهي العلوم النقلية الخمسة. وهو أقل ظهوراً في العلوم العقلية، الرياضية، مثل الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى، والعلوم الطبيعية، مثل الطب والصيدلة والكيمياء والنبات والحيوان، والعلوم الإنسانية، مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. فهذه العلوم «المضبوطة» لا تسمح كثيراً بظهور الدوافع الاستشراقية التي تظهر بسهولة أكثر في العلوم النقلية العقلية أو العلوم النقلية حتى يستأثر بها الغرب ويصبح هو وحده واضع العلوم الرياضية والطبيعية، وإن كانت لها جذورها عند اليونان والرومان. فأحد أصوله يوناني روماني. وهناك علوم كاشفة للاستشراق أكثر من غيرها، وهي العلوم التي كثرت الدراسات العربية حولها ضد الاستشراق، لأنها تمسّ جوهر الدين، عقيدة وشريعة. الاستشراق له رؤية موحدة بصرف النظر عن ميادين المعرفة، الفلسفة والاجتماع، والسياسة والاقتصاد، والتاريخ والتراث والنهضة. وله ردود أفعال واحدة بالنسبة إلى موقف الغرب من الشعوب المستعمرة، وموقف هذه الشعوب منه بعد حركات التحرر الوطني وبداية البحوث والدراسات الوطنية.

وتختلف أوطان الاستشراق. يأتي في المقدمة الاستشراق الألماني، ثم

---

(٥) Sinology, Indianology, Islamology, Iranology, Egyptology...etc.

(٦) مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث** (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩).

الهولندي، ثم الفرنسي، ثم الإسباني، ثم الإيطالي، ثم البريطاني، ثم المجري والروسي. ولكل ظروفه. فالاستشراق الألماني تسوده النزعة التاريخية التي سادت ألمانيا في القرن التاسع عشر، بالرغم من أنه لم تكن لها مستعمرات في أفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية، باستثناء واحدة في أفريقيا، فقدتها بسرعة. كما يسوده علم اللسانيات، نظراً إلى تقدمه في ألمانيا من منظور تاريخي كذلك، نشأة علم اللغة. كما تغلب عليه العلوم النقلية والنقلية العقلية، نظراً إلى اهتمامه بتاريخ الأديان ونشأة الدين. ويشاركه في ذلك الاستشراق الهولندي. أما الاستشراق الفرنسي، فتغلب عليه الدراسات الميدانية، نظراً إلى اتساع نطاق مستعمراته، خاصة في شمال أفريقيا، وفي وسطها، وفي جزر أمريكا اللاتينية، وفي جنوب شرق آسيا. وقدم دراسات «أنثروبولوجية» عن اللغة والعادات والتقاليد والعقائد للسكان حتى يعرف كيفية التعامل معهم والسيطرة عليهم. وتبعه في ذلك الاستشراقان الإسباني والإيطالي، نظراً أيضاً إلى اتساع رقعة مستعمرات إسبانيا في أمريكا اللاتينية، وجنوب شرق آسيا، ومستعمرات إيطاليا في شمال أفريقيا وشرقها. أما الاستشراقان البريطاني والروسي، ومعه الاستشراق السلافي في أوروبا الشرقية، خاصة المجر، فكان وثيق الصلة بالدولة العثمانية وممتلكاتها، سواء في أواسط آسيا أو أوروبا الشرقية بالنسبة إلى روسيا، أو في الوطن العربي وأفريقيا، وسطاً وجنوباً، أو في جنوب شرق آسيا في الهند وماليزيا بالنسبة إلى بريطانيا.

وأصبح لكل دولة نشاطها الاستشراقي، خاصة فرنسا وألمانيا. وأصبح موضوعاً لدراسة العرب الباحثين بعد نشأة الجامعات. ومنها يبدأ توضيح الصلات بين الشرق العربي والغرب الأوروبي. وترصد المادة العلمية للاستشراق: المخطوطات، وتعليم اللغات، وأنواع الدراسات، ونشاط المستشرقين وأعلامهم[(٧)].

وقد تتخصّص الدراسات الاستشراقية حول الأدب العربي وحده كنوع من حوار الحضارات بين الشرق والغرب، سواء كان اسمها «رؤية فرنسية للأدب العربي» أو «الاستشراق الفرنسي والأدب العربي». ويتم تتبع صلة فرنسا بالمشرق منذ بداية الاستشرق والتعريب[(٨)]. كما تلقي وتعرض تسع دراسات لثلاثة من

(٧) محمود المقداد، **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**، عالم المعرفة؛ ١٦٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢).

(٨) أحمد درويش، **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي** (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤). وتحتوي على النظرة الشاملة للأدب العربي أو إمبراطورية الإسلام وتجسيدها الشعوري في الأدب الجغرافي أو لافونتين والترجمة العربية لحكايات بيدبا أو الرواية العربية المعاصرة، والفن الروائي عند نجيب =

المستشرقين الفرنسيين الأضواء، خاصة على لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلامي[٩]. فبعد مقدمة عامة عن جذور الاستشراق الأوروبي، تعرض هذه الدراسات حياة ماسينيون وعصره والجوانب اللاهوتية في رؤيته للإسلام. كما تعقد المؤتمرات حوله في الذكرى المئوية لميلاده أو الخمسين لوفاته[١٠]، وتقرأ أعماله قراءة معاصرة في استشراق متجدّد[١١]، وكان التركيز على بيئته وعلاقته بالحلاج والتصوف الإسلامي القديم أو المعاصر، ودراسته للآثار، ودوره في مجمع اللغة العربية، والحوار بين الأديان، وأصداء أعماله بعد وفاته.

وقد قام الباحثون الأوروبيون أنفسهم برصد الدراسات العربية والإسلامية في جامعاتهم ومراكز أبحاثهم، مثل الجامعات الألمانية[١٢]، واستعمل المنهج التاريخي الأثير على المستشرقين في تتبع نشأة الاستشراق الألماني وتطوره، من أجل إكمال كتاب يوهان فوك **الدراسات العربية في أوروبا من القرن الثاني عشر إلى مطلع القرن التاسع عشر** (عام ١٩٤٤). ثم تم توسيعه حتى مطلع القرن العشرين. وهي دراسة عملية صرفة تعادل دراسات الشك والريبة التي ألفها العرب[١٣]. لقد ارتبط الاستشراق في بدايته بالحركة الصليبية. وكان المستشرقون يعتبرون أنفسهم معادين للإسلام والعروبة. وفي الكتاب نفسه أمثلة على ذلك، على نقيض طه حسين الذي يعتبر الإلمام بالاستشراق ضرورة في «الأدب الجاهلي». فأحياناً يقدم الاستشراق معرفة تقوم على نظرة موضوعية نقدية، تهتم بموضوعات أكاديمية خالصة لا ترتبط كثيراً بالموضوعات الجارية، وإن كانت تدخل في نطاق

= محفوظ، والبناء الشعري عند الياس أبي شبكة، وعند اندريه ميكيل. كما تتضمن اللحظات الفاصلة في الأدب العربي مع تصور جديد للعصور الأدبية، وتطور التأليف المعجمي عند العرب لريجيس بلاشير، وتحليل البناء الشعري عند نزار قباني.

(٩) صابر عبده أبا يزيد، **لويس ماسنيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلامي** (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٤).

(١٠) «الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي أ. لويس ماسنيون، جامعة القاهرة ١١ ـ ١٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣،» ورقة قدّمت إلى: **في قلب الشرق: قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينيون**، ترجمة الأبحاث الفرنسية زينب محمود الخضيري؛ مراجعة الأبحاث العربية حسن حنفي، المشروع القومي للترجمة؛ ٣٩٣ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣).

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) رودي بارت، **الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه**، ترجمة مصطفى ماهر (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ٣ ـ ٥.

(١٣) انظر: محمد البهي، «المبشرون والمستشرقون ومواقفهم من الإسلام،» **الفكر العربي**، السنة ٥، العدد ٣٢ (نيسان/ أبريل ١٩٨٣).

حوار الحضارات على الإجمال. ويبيّن **الاستشراق الألماني**(١٤)، مدى الجدية في العلم والتمكن من أدواته اللغوية والمنهجية واتساع ميادين البحث وجمع المادة(١٥). وتشمل عدة دراسات متنوعة في الزمان وفي المكان(١٦).

وتكثر الدراسات عن الاستشراق «القومي»، أي الدراسات في كل دولة، مثل «الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني»(١٧). فكل مجموعة من المستشرقين في دولة قد ينتمون إلى رؤية واحدة للإسلام، تاريخاً وحضارة، طبقاً لعلاقتها التاريخية مع الإسلام. فبالرغم من أن إسبانيا قد استعمرت المغرب العربي والصحراء، إلا أن الأندلس ما زالت باقية تعطي الوجه الآخر للإسلام الحضاري. وقد تطور الاستشراق الإسباني من خلفياته التاريخية والماضي الإسلامي لإسبانيا، والانتقال من الهوية إلى الغيرية، إلى بدايات وروافد الاستشراق الإسباني في الترجمة والجدال بين النصرانية والإسلام، كما هو واضح من رسالة عبد المسيح بن اسحق الكندي، ثم التنصير والدفاع عن النصرانية، ومشاريع رامون لول ورامون مارتي، حتى انحسار الدراسات الإسلامية في القرن التاسع عشر وانبعاثها من جديد، ثم عودتها عند ميغيل أسين بلاثيوس، واكتشاف العلاقة بين التصوف الإسلامي والتصوف الإسباني، بل وإعادة اكتشاف إسبانيا ذاتها وتاريخها في الحقبة الأندلسية.

ولم يكن المستشرقون فقط من الغرب، وإن يكن جلّهم منه، بل ظهر أيضاً في الشرق مستشرقون في الهند والصين واليابان، وصلوا إلى أعلى قمة من الشهرة، مثل بانيكار وإيزوتسو وآخرين(١٨). لقد استعملوا المنهج التاريخي، ولكنهم تخلوا عن معظم الأحكام المسبقة والمتحيّزة في الاستشراق الغربي، نظراً

---

(١٤) **الاستشراق الألماني: تاريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية**، دراسات مختارة جمعها ونقلها من الألمانية إلى العربية محمد أحمد هويدي (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ٢٠٠٠)، ص ٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٧.

(١٦) وهي أربعة: ١ ـ المساهمة الألمانية في علم الشرق الأدنى لانبوليتمان. ٢ ـ الاستشراق الألماني في السبعينيات، القضايا، تحليل الوضع، الآفاق لهانز روبرت رديمر. ٣ ـ علم الشرق المرتبط بالعصر الحالي في جمهورية ألمانيا الاتحادية، الموضوع، الوضع، فرص التشجيع لبيرن. ٤ ـ التطورات الحديثة لعلم الشرق الأدنى المرتبط بالعصر الحاضر في ألمانيا لأودو شتاينباخ.

(١٧) محمد عبد الواحد العسكري، **الإسلام في تصورات الاستشراق الأسباني من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس** (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ٢٠٠٣).

(١٨) ك. مادهو بانيكار، **الوثنية والإسلام: تاريخ الإمبراطوريات الزنجية في غربي أفريقيا**، ترجمة وتعليق أحمد فؤاد بلبع، المشروع القومى للترجمة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥)، العنوان الأصلي بالإنكليزية: *The Serpent and the Crescent.*

إلى غياب علاقة الاستعمار بين الدارس والمدروس، والخروج عن نطاق المركزية الأوروبية. ويستعمل التقسيم الجغرافي، الذي يبينّ التطور من النشأة إلى الازدهار، ثم يبينّ بعض العناصر الاقتصادية والإدارية، في تكوين المجتمعات والحضارات الأفريقية.

والدراسات العربية للاستشراق أدبيات ثانوية بالنسبة إلى الاستشراق كأدبيات أولى. فهي دراسات على دراسات. والإشكال المعرفي والأيديولوجي واحد في كليهما. ولا يمكن البحث عنه في أدبيات دون الأخرى. هي دراسات نقدية للاستشراق للتحرر من أحكامه ونتائجه ورؤاه أكثر من التحرر من مناهجه وطرق بحثه، إذ تحارَب أيديولوجيا بأيديولوجيا أخرى مضادة، ويتحول الهجوم على الاستشراق إلى دفاع، وإلى نقد الاستشراق. وفي كلتا الحالتين يضيع المعرفي لحساب الأيديولوجي. وقد قام بذلك الباحثون الإسلاميون دفاعاً عن الإسلام، والباحثون الوطنيون دفاعاً عن الثقافة العربية. هي أيديولوجيا عكسية أو استشراق نقيض، دفاعاً عن الأصالة ضد التبعية، وعن الإبداع ضد النقل، وعن الوحي، نصّاً وروحاً، ضد التاريخ، وعن التسامح ضد التعصب، وعن الإسلام ضد الحرب، وعن العقلانية ضد الخرافة، وعن الواقع ضد الأسطورة، وعن الأممية ضد المذهبية والطائفية والعرقية. وهي ما زالت اتهامات تظهر بين الحين والآخر. وتنتقل من الاستشراق التقليدي إلى الاستشراق بعد أن تحول إلى علوم إنسانية. لذلك كثيراً ما يقال الآن عن نهاية الاستشراق. وقد تكون الدراسات الإعلامية في معظمها، والأكاديمية في أقلها عن الحركات الإسلامية، والأصولية الإسلامية، والعنف والإرهاب، ولصقها بالإسلام، والإسلام في أوروبا، وما يسمّى «الإسلاموفوبيا»، استئنافاً للاستشراق بطريقة أخرى، عن طريق التجربة والمعايشة وتغيّر الاهتمامات من التاريخ القديم إلى الحاضر الجديد.

ثالثاً: مناهج الاستشراق

والصلة بين المعرفي والأيديولوجي في الاستشراق كأدبيات أولى قبل الدراسات العربية حوله كأدبيات ثانية، إنما ترجع في النهاية إلى مناهجه. فكل خطأ في النتيجة هو خطأ في المنهج، في حين إن الحضارة الغربية تتميز بأنها حضارة منهج، المنهج العقلي الاستنباطي عند ديكارت، والمنهج الحسّي الاستقرائي عند بيكون، والمنهج التاريخي عند ماركس، والمنهج الشعوري عند هوسرل، والمنهج التحليلي اللغوي في الوضعية المنطقية، ومنهج تحليل الخطاب

في الفلسفة المعاصرة. فهي تحسن استعمال المنهج في دراسة ذاتها، وتسيء استخدامه في دراسة غيرها. وتحسن الظن بنفسها، وتسيء الظن بغيرها. وأهم هذه المناهج أربعة:

١ ـ المنهج التاريخي

هو المنهج الذي يردّ كل ظاهرة فكرية إلى نشأتها وتطورها التاريخي، وكأنها ظاهرة طبيعية خالصة تنطبق عليها قوانين التطور الطبيعي، وإنكار أي أسس لاتاريخية أخرى تستند إليها الظاهرة، وهي أسس في طبيعة الفكر ذاته وقوانينه، مثل البنية أو أسس مثالية تعطي الظاهرة كيانها اللاتاريخي. وهو مثل ما عناه ماكس فيبر بالنمط المثالي كرد فعل على منهج الرد التاريخي في الماركسية[١٩]، وهو ردّ فعل طبيعي على المنهج النصّي والمنهج الخطابي ومنهج الوعظ والإرشاد للباحثين العرب والمسلمين الذين يرجعون الظاهرة إلى مصادر غيبية ومسارات «إلهية» دون علل أو أسباب في الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي. ويظهر التاريخ في تحويل الظاهرة الفكرية إلى أسماء أعلام أو مذاهب أو فرق أو طوائف نشأت وتطورت في التاريخ، وبالتالي تفقد الظاهرة الفكرية استقلالها لصالح الأشخاص والفرق. والغاية من المنهج التاريخي جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الحضارة الإسلامية حتى تحكم القوى الغربية السيطرة على الشعوب التي تجهلها. فالمعرفة قوة. يتعلم المستشرقون لغات هذه الشعوب من أجل قراءة مصادرها الأصلية، ومخاطبة سكانها، والتقرّب إليهم باعتبارهم أقرباء، وليسوا غرباء. ومن الطبيعي أن يستعمل المستشرق هذا المنهج لأنه قد يعود عليه في بيئته الخاصة، كما عاد سابقاً عندما قرر الوعي الأوروبي القطيعة مع الماضي في بدايات العصور الحديثة، واستعمال المنهج التاريخي لاكتشاف ما ظنه القدماء من وضع السماء على أنه من صنع الأرض، بحيث تم وضع قواعد المنهج التاريخي، وأسس علم النقد التاريخي للكتب المقدسة. وقد أصبح فخوراً بهذا الإنجاز العلمي الضخم، ويتحدى به باقي الحضارات التي ما زالت تفسر الظواهر الفكرية تفسيراً أسطورياً خرافياً غيبياً. وهو موقف أيديولوجي في الباطن، معرفي في الظاهر، وردّ فعل على فعل، يحكمه التاريخ. وهو شيء طبيعي لأن الوعي العلمي هو وعي تاريخي. وتقع الدراسات العربية للاستشراق في العيب نفسه،

(١٩) النمط المثالي: (Ideal Type).

وتتحول إلى مراجعات تاريخية لما نساه المستشرقون أو أخطأوا فيه. وبالتالي، تحولت الحضارة الإسلامية إلى مجرد مباراة في الدقة التاريخية والتسجيل والرصد الأثري حتى ماتت وفقدت حياتها وقصدها ودلالتها للمعاصرين(٢٠)، وهي دراسات تاريخية عن الإسلام والدراسات عليه، والصور التي تكوّنت عنه عبر التاريخ، وانتشاره في حوض البحر الأبيض المتوسط، ثم في أفريقيا وآسيا. وهذه الدراسات تعرض لأهم إنجازات المسلمين في الفن والعمارة والأدب والفلسفة والكلام والتصوف والقانون والدولة والعلوم(٢١).

٢ ـ منهج الأثر والتأثر

هو لصيق المنهج التاريخي، إلا أنه يتعامل مع حضارتين، وليس حضارة واحدة. ويمكن اعتباره أيضاً نتيجة للمنهج التاريخي بعد اكتشاف تداخل حضارتين. هنا يبرز منهج الأثر والتأثر لبيان أثر الحضارة السابقة في الحضارة اللاحقة، خاصة بعد إثبات الصلة التاريخية بينهما من خلال عصر الترجمة، وقبله من خلال التجارة والجوار الجغرافي. لذلك، يبيّن المستشرق أثر الحضارات اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً، في الحضارة الإسلامية، لإرجاع إبداعها إلى مصادر خارجية، وليس إلى مصادر داخلية. فلولا الآخر لما كان الأنا. وبالتالي تفرغ الحضارة الإسلامية من مضمونها، ويرجع إبداعها إلى غيرها. فالفلسفة الإسلامية شروح وتلخيصات للفلسفة اليونانية عامة، ولأرسطو خاصة. وعلم الكلام ترديد لمقولات اللاهوت المسيحي في مصر والشام. وأصول الفقه وقلبه القياس الشرعي لا يختلف كثيراً عن القياس الأرسطي. فأركان القياس الشرعي أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. وأركان القياس الأرسطي ثلاثة: المقدمة الكبرى وتعادل الأصل، والمقدمة الصغرى وتعادل الفرع، والحكم يعادل النتيجة. وماذا عن العلة؟ وهو المبحث الجديد في علم أصول الفقه الذي لم يرد في القياس الأرسطي، ولم يظهر إلا في المنطق الاستقرائي الحديث عند جون

---

(٢٠) حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٧٥ ـ ٨٥.

(٢١) جوزيف شاخت كليفورد بوزورث، **تراث الإسلام**، عالم المعرفة؛ ٨، ٢ ج (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)، ج ١: ترجمة محمد زهير السمهوري، حسن مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ تعليق وتحقيق شاكر مصطفى؛ مراجعة فؤاد زكريا، وج ٢: تأليف حسن نافعة وكليفورد بوزورث، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ مراجعة فؤاد زكريا. إن تعليقات المترجم في الهوامش أقرب إلى التصحيح المعرفي منها إلى المقابلة الأيديولوجية.

ستيوارت ميل. والتصوف أصله مسيحي أو فارسي أو هندي، أو حتى يوناني، منذ فيثاغورس وأفلاطون، في حين يُعرف اليونان بأنهم أهل العقل والمنطق، والرومان بأنهم أهل القانون والنظام. الهدف، إذن، هو تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعي وإرجاعه إلى الحضارات السابقة عليها. ويبقى الإبداع الحضاري حكراً على الحضارة الغربية، التي وإن كانت ترجمت ونقلت عن المسلمين في نهاية العصر الوسيط، كما اتضح ذلك في الرشدية اللاتينية، إلا أنها تجاوزتها، وأبدعت إبداعاً عبقرياً على غير منوال منذ أصولها اليونانية حتى تكوّن الغرب الحديث. ولا يطبق المنهج نفسه على أثر الحضارات البابلية والآشورية والمصرية القديمة والكنعانية في الحضارة اليونانية[٢٢]. والتشابه بين حضارتين قد لا يعني بالضرورة أثر السابق في اللاحق، بل وجود حقائق إنسانية واحدة تظهر في كل حضارة، طالما أن العقل البشري واحد. ولما تعوّد الغربي على أن كل شيء في حضارته نتاج التاريخ، أسقط هذا النموذج على كل الحضارات الأخرى التي درسها، ومنها الحضارة الإسلامية.

ويرجع تعريف الفضيلة بأنها وسط بين طرفين إلى مصدر خارجي، أي أرسطو، وليس إلى مصدر داخلي، أي القرآن والسنّة ﴿**وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُورا**﴾[٢٣] أو إلى السنّة «خير الأمور الوسط». ويقال الشيء نفسه في الفكر العربي المعاصر. فكل دعوة إلى الحرية هي أثر من الليبرالية الغربية. وكل دعوة نحو العقل والعقلانية، فإنما هو أثر من ديكارت والديكارتية وكانط والكانطية. وكل تطلع للاشتراكية، هو أثر من آثار الاشتراكيات الغربية، ماركسية أو طوباوية. وكل تحول نحو العلم، هو ناتج من أثر العلم الغربي ونظرية داروين. فما قيل قديماً عن صلة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، يقال اليوم عن صلة الفكر العربي المعاصر بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وكأن العقل والحرية والاشتراكية والعلم ليست مطالب محلية للحياة العربية المعاصرة.

ويضم منهج الأثر والتأثر المنهج المقارن، ولكن لحساب طرف دون آخر، أي لحساب التاريخ، أو أثر السابق في اللاحق، وليس تشابهاً في المقاصد أو

---

(٢٢) وهو ما أسماه مارتن برنال «أثينا السوداء». انظر: Marten Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 3 vols. (London: Vintage Books, 1987-2006).

(٢٣) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٢٩.

تحقيقاً لبنية مشتركة. كما يضم المنهج الإسقاطي إلى حساب تاريخ صورة الإسلام في الغرب عبر العصور[٢٤]، كما يضم منهج الأثر والتأثر ميادين أخصّ ما تخص العرب، مثل اللغة، لإثبات حضور عناصر يونانية في التفكير اللغوي عند العرب[٢٥].

ولما كان الأصل لا يصبح فرعاً، فإن «الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية» لا تجعل الأصول الإسلامية، مثل التصوف، تعود إلى الاستشراق عند ماسينيون وكراوس ونيلينو ومايرهوف، ولا تعود إلى الأصول الإسلامية مباشرة، وكأن الاستشراق أصبح بديلاً منها، وهي في حاجة إلى وسيط[٢٦].

٣ ـ المنهج التحليلي

هو المنهج الذي يقضي بتحليل الظاهرة المركبة إلى عناصرها الأولية التي تكوّنت منها لمعرفة الأجزاء بوضوح وإصدار الأحكام على كل منها. وهو أفضل من ترك الظاهرة الكلية والحكم عليها دون رؤية الأجزاء من قبل. الكلّ مركب من أجزاء. ولا يمكن إصدار الحكم على الكل دون معرفة الأجزاء التي يتكون منها. الفكر مثل الجسم، كل منهما مركب من أجزاء. فالحضارة الإسلامية علوم، وكل علم مكوّن من موضوعات، وكل موضوع مكوّن من موضوعات أصغر. فتضيع الرؤية الكلية. الحضارة قصد كلي، لا يمكن تقطيعه إلى أجزاء، مثل التوحيد في علم أصول الدين، والمصلحة العامة في علم أصول الفقه، وما سمّاه روسو «الإرادة العامة»، والحكمة في الفلسفة، والكمال في التصوف. ويعتزّ الغرب بأنه واضع المنهج التحليلي منذ ديكارت، عندما جعل التحليل القاعدة

---

(٢٤) أليكس جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، ترجمة خلف محمد الجراد؛ راجع المادة العلمية وقدم له محمود حمدي زقزوق، عالم المعرفة؛ ٢١٥ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٦٦)، ص ٧ ـ ١٦. وقد قام المراجع والمترجم بتصحيح بعض أخطاء الكتاب وبيان منهجه التاريخي، وصورة الإسلام في الغرب، نهاية بالحوار الإسلامي ـ المسيحي بعد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني في الفترة (١٩٦١ ـ ١٩٦٤). وقد أضاف المترجم، كلما وجد لذلك داعياً، تصحيحاً لخطأ النص في الهامش. والقصد هو نقد الشيوعية وبيان وطنية الكنيسة الشرقية.

(٢٥) «الفكر اللغوي بين اليونان والعرب،» في: كيس فرستيج، **عناصر يونانية في الفكر اللغوي عند العرب**، ترجمة وتعليق محيي الدين محسب (المنيا: دار حراء، [د. ت.])، ص أ. وتستبعد مقدمة المترجم خطأين: **الأول** نفي الأصالة عن العرب، و**الثاني** نفي الأثر اليوناني. وكلاهما موقفان متعصبان. والأجدى القراءة النقدية لكل منهما للآخر دون الوقوع في منهج التملك والاستحواذ.

(٢٦) أحمد عبد الحليم عطية، **الصوت والصدى: الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٥١ ـ ٦٧.

الثانية في المنهج العقلي بعد الحدس، وقبل التركيب والمراجعة. صحيح أن الغرب تفادى عيوب التحليل بالتركيب في المنهج التكاملي في علم النفس، والمنهج الجدلي لاكتشاف قوانين التاريخ، لكن قوة الحضارة الإسلامية هي في مقاصدها الكلية، وتفتيتها يضعفها، ويضيع رؤيتها للعالم، ويحوّلها إلى شذرات تاريخية صرفة. لقد كان الهدف من المنهج التحليلي في الغرب التحقق من صدق الكليات، سواء تحليل الظواهر، أو تحليل النفس، أو تحليل اللغة. وهو ما سمّاه الأصوليون السبر والتقسيم في البحث عن العلة الفاعلة، أو العلة المؤثرة، أو العلة المناسبة، أو العلة الملائمة، بعد رصد العلل الممكنة. ثم اختبر كل واحدة منها. وهو ما سمّاه اللغويون القسمة للألفاظ وأنواعها. والتحليل عند القدماء وسيلة لا غاية، للبناء لا للهدم. في حين إن استخدام المستشرقين للتحليل هو لضياع النظرة الكلية، وتحويل الحضارة الإسلامية الحية إلى أجزاء متناثرة، مثل أجزاء محرك العربة المفكوك، ولكنه لا يعمل.

٤ ـ المنهج الإسقاطي

هو المنهج الذي يسقط فيه المستشرق من ذاته على الموضوع، فتتحول ذاته إلى موضوع، كما هو الحال في النرجسية. وتتحول الموضوعية الخالصة إلى ذاتية خالصة. فيسمّى الإسلام مثلاً «المحمدية»، كما فعل غبْ قياساً على المسيحية، نسبة إلى المسيح، أو البوذية، نسبة إلى بوذا، أو الكونفوشيوسية، نسبة إلى كونفوشيوس، أو التاوية، نسبة إلى تاو. مع أن الإسلام غير مشتق من اسم الرسول محمد، بل من لفظ «سلّم»، أي الاستسلام لله، أو السلام في العالم، أو المصالحة مع النفس. ويُقال إن الإسلام يخلط بين الدين والدولة، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فاستحالت العلمانية. وهو إسقاط من ذهنية المستشرق وتجربته الحضارية في بداية العصور الحديثة في الغرب، بفصل الكنيسة عن الدولة، بعد أن كانت الكنيسة مانعاً لحرية الفكر باسم الإيمان، وحرية الاختيار باسم السلطة الدينية. ما في ذهن المستشرق هو أحكام مسبقة من ثقافته ودينه وتحيّزاته تسقط على الموضوع، فتغطيه وتكون بديلا منه، وتصل إلى حدّ التعصب. ولا تتغير هذه الأحكام، ويُتهم التوحيد بالتجريد إسقاطاً من التجسد في المسيحية[٢٧].

---

(٢٧) شوقي أبو خليل، **الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨).

وأشهر دراسة عربية ذاع صيتها، وأثّرت في الغرب أكثر مما أثرت في الشرق، هي كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد، الأستاذ والمفكر الفلسطيني الذي تخرّج في كلية فيكتوريا بالإسكندرية في مصر حتى أصبح أستاذاً في جامعة كولومبيا بولاية نيويورك. وهو الذي حوّل نقد الاستشراق من مستوى الخطابة والدفاع عن الإسلام إلى مستوى المنهج العلمي الرصين، خاصة المنهج الإسقاطي، عندما يسقط المستشرق من نفسه تصورات تعبّر عن ذاته أكثر مما تعبّر عن الموضوع المدروس[(٢٨)]. وأفضل دراسة هو ما يختبره الباحث ذاته، الذي عاش هذا الاختبار مع المستشرقين. درس معهم، وقرأ لهم، وعرفهم من الداخل والخارج، على حدّ سواء. كان الهدف من الاستشراق التعرّف على الشرق، فتمّت شرقنة الشرق، أي تخيل الشرق شرقاً بفعل التخيل، وليس بفعل الإدراك. هناك بنى استشراقية في وعي المستشرق أعادت خلق بنى جديدة في ذهن القراء[(٢٩)].

وهناك دراسات عربية عن الاستشراق بالعربية والإنكليزية والفرنسية والألمانية بالعشرات يمكن تصنيفها في نوعين:

الأولى الدراسات التي تقدم المعرفي على الأيديولوجي. وهي الدراسات العربية العلمية الجادة التي تحلل الخطاب الاستشراقي، وتكشف عن المسكوت عنه في مناهج تحليل الخطاب، بأسلوب علمي هادئ لا انفعال فيه، أي الهجوم على الآخرين من أجل الدفاع عن الذات.

و**الثاني** دراسات خطابية دفاعية عن الإسلام، وهجومية على المستشرقين، ينقصها التحليل العلمي الدقيق، وهي تدافع عن شبهات الإسلام بنصوص الكتاب والسنّة التي لا يؤمن بها المستشرق، وكأنها تخاطب العرب والمسلمين، وليس الغربيين، والجمهور وليس العلماء، وبالعربية، والمستشرقون يكتبون باللغات الأجنبية. وهو ما لا يعتدّ به، لا عند المستشرقين، ولا عند الباحثين العرب. وهو نوع من إبراء الذمة أن العرب والمسلمين قد قاموا بواجبهم، وردّوا الصاع صاعين، وفضحوا نوايا المستشرقين السيئة وأغراضهم غير الشريفة، وكأن الدارس قد دخل في قلب المستشرق وعرف نواياه.

---

(٢٨) وهناك دراسات أخرى لرضوان السيد ومحمود حمدي زقزوق.

(٢٩) إدوارد سعيد، **الاستشراق**: **المعرفة، السلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٦٣ ـ ٨٨.

رابعاً: المعرفي قبل الأيديولوجي

يستحيل على التراث الإسلامي، وكذلك على الشعوب الإسلامية، استيعاب الدراسات الاستشراقية الحديثة منذ القرن السابع عشر حتى العشرين، أي على مدى أربعة قرون. كما يستحيل على الاستشراق استيعاب الدراسات العربية التي بدأت منذ نشأة الجامعات المصرية، ثم العربية، ومراكز الدراسات والبحوث الإسلامية، في القرن العشرين، خاصة في النصف الثاني منه. إنما يمكن اختيار عدة نماذج تمثل اتجاهات الدراسات العربية في نقد الاستشراق، أقدمها الترجمة العربية لـ **دائرة المعارف الإسلامية** التي بدأ صدورها منذ منتصف القرن العشرين. فالتعليقات عليها من المترجمين لتصحيح أخطائها، واستكمال نقصها، جزء من الدراسات العربية للاستشراق. كما أن ترجمات الأساتذة العرب لكثير من دراسات المستشرقين، والتعليق عليها بما يزيد على نصف النصّ الأصلي، يعتبر جزءاً من الدراسات العربية للاستشراق. وقد أُجريت عدة رسائل جامعية في نقد الاستشراق في عموم الجامعات العربية، خاصة في كليات دار العلوم للدفاع عن الإسلام ضد هجوم المستشرقين[٣٠].

ويتجلى المعرفي قبل الأيديولوجي في الترجمات إلى العربية التي ظن الدارسون العرب أنها تحمل المعرفي دون الأيديولوجي، خاصة المعرفة التاريخية، نتيجة لسيادة المنهج التاريخي على الدراسات الاستشراقية، وهي في شتى العلوم الإنسانية. فالاستشراق مصدر من مصادر المعرفة، وهو خطوة ضرورية قبل الوعي بنقده ومدى موضوعيته. وتتنوع ترجمة فروع المعرفة إلى تسعة، وكل ترجمة معرفة تسبقها أيديولوجيا نقدية تبيّن أخطاء الكتاب في تصوراته وأحكامه[٣١].

وقد استطاع الاستشراق أن يقدم أمهات المراجع للحضارة الإسلامية، مثل

---

(٣٠) انظر مثلاً: ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨)، وس. لبينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين**، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م).

(٣١) يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين**، ترجمة مصطفى السباعي (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١)؛ مصطفى السباعي، **الاستشراق والمستشرقون**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩)؛ عبد العظيم الديب، **المستشرقون والتراث** (المحرق، البحرين: مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٦)؛ يحيى مراد، **من قضايا الاستشراق: بحوث ودراسات**؛ علي إبراهيم النحلة، **الاستشراق والدراسات الإسلامية** (الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، وعبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤).

دائرة المعارف الإسلامية، و**تاريخ الأدب العربي** لبروكلمان، و**تاريخ الدولة العربية** لفلهوزن، وغيرها من أمهات المراجع، خاصة قبل نشأة الجامعات العربية، وظهور الجيل الأوائل من الباحثين العرب وتلاميذهم، وقد شغلوا حالياً الساحة العلمية(٣٢).

ويظهر بوضوح المنهج التاريخي، ومدى فائدته، خاصة إذا كان الباحثون من المعتدلين. ويقال الشيء نفسه عن كتاب **الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية** لكلود كاهين(٣٣). ويتكرر الشيء نفسه مع **المجتمع الإسلامي والغرب** لهاملتون غب وهارولد بوون في التاريخ الحديث، وكذلك في ما نشر عن الإمبراطورية العثمانية ودراسة عوامل بنائها، والشريعة والخلافة، والسلطنة والهيئة الحاكمة والإدارة، ثم الحياة والطبقات الاجتماعية في الولايات العربية، كالزراعة والفلاحين والتجارة والمدن(٣٤).

وتعددت الدراسات الاستشراقية حول الدين الإسلامي، والكتاب والسنّة والوحي والرسول، أي المصدر الرئيسي له. وطبّق المنهج التاريخي لمعرفة نشأة الإسلام من مصادره التاريخية، اليهودية والمسيحية والحنفية والصابئة والمجوسية والمنوية(٣٥). والموضوع **الأول** هو القرآن وترجماته المختلفة، والدراسات عليه، والتقديم له من حيث ترتيب الآيات وانتقاء الروايات وإنكار الوحي والإعجاز العددي، وهل كان الرسول أمياً، ونسخ القرآن. والموضوع **الثاني** هو **محمد نبي لزماننا**، بالرغم من أنه كتب في فترة العداوة للإسلام والمسلمين، فترة **آيات**

---

(٣٢) يوليوس فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ مراجعة حسين مؤنس؛ تقديم مصطفى لبيب عبد الغنى، المشروع القومي للترجمة؛ ٨٤٨ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).

(٣٣) كلود كاهين، **الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية**، ترجمة أحمد الشيخ (القاهرة: سينا للنشر، ٢٠٠٢).

(٣٤) هاملتون جب وهارولد بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفي؛ مراجعة أحمد عزت عبد الرحيم، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).

(٣٥) جاك بيرك، **إعادة قراءة القرآن**، ترجمة وائل غالي شكري؛ تقديم أحمد صبحي منصور (القاهرة: مكتبة النديم، ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٥٨؛ عبد الفتاح إسماعيل شلبي، **رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم: دوافعها ودفعها**، ط ٣ ([جدة]: دار المنارة، ١٩٩٠)؛ محمد محمد أبو ليلة، **القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي** (الرياض: دار النشر للجامعات، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)؛ محمود ماضي، **الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده** (الرياض: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)؛ فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: نقد مطاعن ورد شبهات** (بيروت: دار الفتح للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ومحمد حسين أبو العلا، **القرآن وأوهام المستشرقين** (القاهرة: المكتب العربي للمعارف، ١٩٩١).

شيطانية لسلمان رشدي[٣٦]. وفي **بردة النبي** الذي تُرجم بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ أصبح الرسول نموذجاً للثورة. وكان الرسول يُنصف أحياناً في بعض الكتابات.

وفي الفقه أضيفت التعقيبات إلى ترجمة النص، ووضعت في أسفل الصفحات. وكان المترجم على وعي بذلك، وقد أدرك الخلاف بين منهج أستاذ التاريخ شاخت، ومنهج التلميذ المقارن، ورؤية النقد الإسلامي من منظور التشريع الغربي[٣٧]. وفي الفلسفة ظهر «مفهوم الحرية في الإسلام» قبل القرن التاسع عشر محملاً بالأيديولوجيا من مؤلف ليبرالي غربي يدرس السجن والرق والحبس والسخرة في الإسلام[٣٨].

بالإضافة إلى المعاني الخلفية للسياسة، بالرغم من سيادة المنهج التاريخي[٣٩]. وكان يعتمد على وثائق تاريخية غزيرة خارج الزمان والمكان، لأنها تبحث عن مفهوم الحرية. وهو إسقاط من المفهوم اليوناني عن الحرية الليبرالية في ثقافة لم تعرفها، بالرغم من غزارة المادة والتوثيق، واعتماداً على كبار المستشرقين السابقين[٤٠]، إذ لم

---

(٣٦) كارين أرمسترونج، **محمد نبي لزماننا**، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، ٢ ج (القاهرة: مكتبة سطور، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٨م)؛ عبد الله محمد الأمين النعيم، **الاستشراق في السيرة النبوية: دراسة تاريخية لآراء (وات ـ بروكلمان ـ فلهاوزن): مقارنة بالرؤية الإسلامية** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨)؛ روي متحدة، **بردة النبي: الدين والسياسة في إيران**، ترجمة رضوان السيد، المركز القومي للترجمة؛ ٤٨١ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)؛ محمد أحمد ملكاوي، **بشرية المسيح ونبوة محمد في نصوص كتب العهدين: رد على شبه المنصرين والمستشرقين: ديانات أخرى ومقارنات** (كتاب إلكتروني)؛ محمد محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين**، سلسلة البحوث الإسلامية (الأزهر: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٩)؛ سعد المرصفي، **المستشرقون والسنة** (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٩٤)؛ باسم خفاجي، **لماذا يكرهونه؟!: الأصول الفكرية لعلاقة الغرب بنبي الإسلام** (الرياض: مجلة البيان، ٢٠٠٦)، ومحمد شريف الشيباني، **الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة** (كتاب إلكتروني).

(٣٧) ن. ج. كولسون، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، ترجمة وتعليق محمد أحمد سراج؛ مراجعة حسن محمود عبد اللطيف الشافعي (الكويت: دار العروبة؛ القاهرة: دار الفصحى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، مقدمة الترجمة، ص ٣ ـ ٤، ومقدمة المترجم ص ٥ ـ ١٩.

(٣٨) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، تقديم، ص ٥ ـ ١٠.

(٣٩) فرانز روزنتال: **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة وليد عرفات (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦١)، و**علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص ٥ ـ ١٠.

(٤٠) مثل «فلهاوزن» (Wellhausen)، «نوكدله» (Noeldeke)، «دي غويه» (De Goeje)، و«سنوك هرجرونيه».

تعرف إلا مفهوم الحرية القانونية، مع تجاهل الزمان والمكان والظروف، الذي حكمته أيديولوجيا خاصة[٤١].

وقد يأخذ الخطاب العربي المعاصر الخطاب الاستشراقي ككل موضوعاً للنقد، سواء في بنيته أو رؤيته أو مناهجه، أو في تطبيقاته في مختلف العلوم الإسلامية. يبدأ بوصف أصل الاستشراق ونشأته، مفهومه ومراحله، الديني والعسكري والسياسي، وأنواع المستشرقين، علماء ورحالة وقناصل، والعلاقة بينه وبين التبشير، وأثر الحملة الفرنسية. وتتنوع أهداف الاستشراق في كل بلد أوروبي، فرنسا وإيطاليا وبريطانيا وألمانيا وإسبانيا وهولندا وروسيا وأمريكا، بالرغم مما بينها من سمات مشتركة، ومناهج مطردة، على اختلاف تطبيقاتها عند غولدزيهر، وسنوك هرغرونيه، وكارل هنريش بيكر، وماكدونالد، وماسينيون. ثم تتبع الدراسات الاستشراقية في العلوم الإسلامية علماً علماً: القرآن والحديث والفقه[٤٢].

ويغلب على كثير من الدراسات العربية عن الاستشراق الدفاع عمّا يهاجمه المستشرقون، وهو رد فعل طبيعي، أي الدفاع ضد الهجوم. ويتم الدفاع علماً علماً، أي العلوم النقلية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، بنقد الروايات أو التفسيرات الحرفية أو أثر الشرائع اليهودية. وهي التي كثر ضدها النقد، والعلوم العقلية النقلية الأربعة: الكلام، والفلسفة، وأصول الفقه، والتصوف. وعادة ما يكون النقد بالأثر الخارجي اليوناني في الفلسفة وأصول الفقه، والمسيحي في الكلام، والهندي أو الفارسي في التصوف. وكان يؤرخ للصراع بين المسيحية والإسلام بأربع مراحل: **الأولى** دخول الإسلام الشام، و**الثانية** دخول الإسلام أوروبا، و**الثالثة** الانتصار على الصليبيين، و**الرابعة** فتح القسطنطينية. كما يتم تفنيد شبهات المستشرقين حول أمية الرسول، والأخذ عن ابن ورقة والوحي النفسي، ورد القرآن إلى أصول يهودية ونصرانية، وإثبات الوحي الإسلامي بالمعجزات[٤٣].

---

(٤١) «لا يمكن فصل المؤلف عن الأيديولوجية التي تحكم فكره وتحدد ـ إلى حد ما ـ المنهج الذي ينتهجه»، انظر: روزنتال، **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ص ٩ ـ ١٠.

(٤٢) سامي سالم الحاج، **نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٢)، ومصطفى السباعي، **الاستشراق والمستشرقون: ما لهم وما عليهم**، ط ٣ ([لندن]: دار الوراق، ١٩٩٩).

(٤٣) محمود ماضي، **الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده** (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع =

وقد أسست دوريات وكتب دورية محكمة للرد على الاستشراق(٤٤). كما أنشئت مراكز وأقسام للدراسات الاستشراقية والحضارية، حتى لا يبدو الاستشراق وحده منعزلاً عن حوار الحضارات. وهي في النهاية جزء من الدعوة، أي الدفاع عن الإسلام ضد الاستشراق(٤٥).

وكان قسم الاستشراق يُعنى بدراسة الظاهرة الاستشراقية ونشأتها وتاريخ الاستشراق وأهدافه ومدارسه، ومراجعة الدراسات الاستشراقية حول القرآن والحديث والعقيدة والسيرة والفقه والأصول والتاريخ، جمعاً بين العلوم النقلية والعلوم النقلية العقلية، دون العلوم العقلية الخالصة واللغة، والتعرّف على مراكز الاستشراق ومؤسساته وأعلامه وإنتاجه، وصلتها بمراكز التنصير ومؤسساته والفكر التنصيري، ربطاً بين الاستشراق والتنصير. وفي الوقت نفسه، هدف قسم الاستشراق إلى اطلاع الدارسين بما يحيط بالإسلام من اهتمامات، وعرض مزايا الإسلام ومحاسنه، ومناقشة الشبهات المثارة حوله، وتحصين المسلمين ضد الأفكار الخاطئة والشبهات المثارة، وتخريج علماء متخصّصين في الاستشراق، وإيجاد علاقة مع المستشرقين المنصفين، وبيان أثر الاستشراق في تعريف الغرب بالإسلام، وإكمال النقص في الجامعات في العالم الإسلامي، وبيان الجوانب الإيجابية والسلبية في الاستشراق.

وقد تضمن العدد الأول من الدورية نموذجاً لنشاط القسم والمركز، وأبحاثاً عن تعريف الاستشراق، والشبهات المثارة حول الإسلام، والاستشراق في ميزان النقد العلمي، وتطبيق علم الاجتماع المعرفي في كتابات بعض المستشرقين عن العقيدة الإسلامية، ونقد الاستشراق في مجال التاريخ الإسلامي، ونقد بعض أعداد **دائرة المعارف الإسلامية**، كما تمّ إعداد بيليوغرافيا الاستشراق وتقارير عن مؤتمراته، وعرض لأهم كتبه، وترجمة مشروع إصلاح مؤتمرات المستشرقين العالمية.

= والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٣ ـ ٤٤، ومحمد حسن حسن جبل، **الرد على المستشرق اليهودي جولدتسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية**، ط ٢ (طنطا: جامعة الأزهر، ٢٠٠٢).

(٤٤) مثل **دراسات استشراقية وحضارية** (كتاب دوري محكم، يصدر عن مركز الدراسات الاستشراقية والحضارية، كلية الدعوة، المدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية)، وقد صدر العدد الأول عام ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٤٥) يُعنى القسم بالدراسات الإسلامية عند المستشرقين، ومناقشة ما فيها من شبهات وتقديم الصورة الصحيحة عن الإسلام والمسلمين من خلال البحوث العلمية والمناهج الدراسية المتخصصة، **دراسات استشراقية وحضارية**، ص ١٢ ـ ١٥.

خامساً: الأيديولوجي قبل المعرفي

أصبح الاستشراق موضوعاً للدراسة يمكن التأليف فيه، وليس مصدراً للعلم فحسب، بل أصبح هو ذاته موضوعاً للعلم والتمحيص. فهو ظاهرة ذات تاريخ طويل، دافعها معرفي وغير معرفي. وقد ساهم في بناء صورة الإسلام والشرق لدى الأوروبيين، وتحديد موقف الأوروبيين منه. فالاستشراق هو الخلفية التاريخية للصراع الحضاري، وله أهداف علمية ودينية وسياسية.

ويضرب المثل بالمستشرق غولدتزيهر ودعاويه في بشرية القرآن، وتأثره بأهل الكتاب، والإيهام في تحديد المقصود بالإسلام[٤٦]، ويتم تناول الاستشراق باعتباره أحد موضوعات الفكر الإسلامي المعاصر الذي أثاره بالاعتراض والنقد في سياق الدفاع. وهو يؤرخ له باعتباره موضوعاً له بدايته وأهدافه ونتائجه في تكوين صور للإسلام منذ العصر الوسيط حتى العصر الحديث. وتظهر صلته بالاستعمار، واحداً تلو الآخر، ثم تفنّد آراؤه في ميادين الفكر الإسلامي، والقرآن ولغته، والسنّة، والسيرة، والعقل الإسلامي وإنجازاته في مجالات التشريع والفقه والأصول والكلام والفلسفة والتصوف. وتقوم إنجازاته على نظرة غريبة استعلائية عنصرية[٤٧].

وبتركيز شديد، وتنظير عال، يدخل المفكرون المغاربة إلى دراسة المسألة الاستشراقية والبحث فيها، وتقل المراجعات للاستشراق عند المستشرقين، وعند الباحثين العرب. الاستشراق واقع معرفي مارسته أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد تبنّت الأكاديمية الفرنسية اللفظ. وتقوم هذه المعرفة على تصورات تكشف عن صاحبها أكثر مما تكشف عن موضوعها، مثل الاختبارات النفسية، ومنها اختبارات الحبر لرورشاخ. وكل مجتمع علمي له تقاليده وأعرافه وعصبيته ونسائكه. وقد حاول ذلك فاندنبرغ في كتاب **الإسلام في مرآة الغرب**[٤٨]. إن صور الاستشراق تركيبة مواكبة للاستعمار

---

(٤٦) عبد الحميد عبد المنعم مدكور، **نظرات في حركة الاستشراق** (القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٢٧ ـ ٥٧.

(٤٧) محمد عبد الله الشرقاوي، **الاستشراق: دراسة تحليلية تقويمية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٣)، الاستعمار، ص ٦٣ ـ ٨٠، والاستعلاء والعنصرية، ص ١٧٧ ـ ١٨٦.

(٤٨) سالم حميش، **الاستشراق في أفق انسداده**، سلسلة الدراسات؛ ٣ (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١).

وحركات الاستقلال، وقد بدأ الخطاب الاستشراقي بين التوظيف السجالي والهواية الموسوعية، ثم تحول إلى تخصّص ذي سلطة معرفية. كما استعمل فرع فقه اللغة (الفيلولوجيا)، والعلموية، والنظرة الكونية، ثم تحول أخيراً في ركب العلوم الإنسانية. وخرج استشراق جديد عند ماسينيون وبرك يتنصّل من تبعة الاستعمار، ويؤثر الإسلام وثقافته، ويشهد على المجتمع، ويعيش تجاربه الحية، كالظاهراتي. وينضم إلى هذا الاستشراق لاوست وكوربان ورودنسون، ثم أندريه ميغيل عن طريق الجغرافيا. أما العرب، فإنهم يكتفون بأخذ موقف الرفض المتشنّج. والقليل منهم من يحلل أزمة الاستشراق تحليلاً موضوعياً بسبب حركة التحرر الوطني، ويهزّ سلطة المعرفة الاستشراقية، ويتجاوز الفيلولوجيا، والوعي بالمركزية الأوروبية. والتحدي هو تحديث علاقتنا بالتراث القومي، وتحديث علاقتنا بالآخر، وتحديث علاقتنا بالسياسة(٤٩).

وتكشف الترجمات العربية للدراسات الاستشراقية عن اختيار النصوص التي تكشف الدوافع الاستعمارية للاستشراق(٥٠). وتبيِّن المقدمة القصيرة أهمية المنهج التاريخي كمصدر لمزيد من المعلومات عن علاقة فرنسا، مقدمة الدول الاستعمارية، بالعالم الإسلامي. فالتاريخ أسطورة سوداء منذ احتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠ حتى حملة السويس عام ١٩٥٦.

وعميد هؤلاء جميعاً، برنارد لويس في كل كتاباته الأخيرة، وهي تحمل خطأ في عناوينها، مثل: **أزمة الإسلام**، والأصح «الإسلام وأزمة العصر». وهو مؤلف يخرج عن السياق الصحيح، ويضع اللوم كله على المسلمين، وليس على الطرفين. كتاباته في الظاهر علمية، وفي الباطن سياسية، تقدم للقارئ صورة سلبية عن الإسلام. وتخدم الموقف الصهيوني وأصوله اليهودية، والمخابرات العسكرية البريطانية أولاً، ثم الأمريكية ثانياً. فالمسلمون ـ في نظرهم ـ لا يفهمون إلا القوة والحزم، كما عبر عن ذلك في **أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين**. فالمسلمون إرهابيون متعصبون، وهم خطر تجاه الغرب وأعداء

(٤٩) كما حاول د. أنور عبد الملك تفصيل الأزمة في: «الاستشراق في أزمة،» **ديوجين**، العدد ٤٤ (١٩٦٣)، والعدد ٤٩ (١٩٦٥).

(٥٠) جاك فريمو، **فرنسا والإسلام: من نابليون إلى ميتران**، ترجمة هشام صالح (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩١)، ص ٧ ـ ٩؛ عبد المتعال محمد الجبري، **الاستشراق وجه الاستعمار الفكري** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٠٥)، وعبد الرحمن عميرة، **الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستعمار** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٩).

للمسيحية وللسامية. يكرهون الآخر. ويعتبرون الآخرين كفاراً يجب قتالهم طبقاً لفريضة الجهاد. كلهم أتباع أسامة بن لادن، ويكوّنون جبهة ضد اليهود والصليبيين والأمريكيين. الإسلام والمسيحية نقيضان. والمسجد الأقصى لليهود، وهيكل سليمان لا صله له بالمسلمين[٥١].

وتوصف الهجمة الحالية للاستعمار بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ودعم حلف الناتو، واحتلال العراق وأفغانستان، بأنها مرحلة ما بعد الاستشراق، ربطاً مباشراً بين الاستشراق والغزو الأمريكي. ويُقال الشيء نفسه عن الغزو الصهيوني والعدوان على غزة، واستمرار احتلال باقي فلسطين وسورية وجنوب لبنان[٥٢].

فقد ارتبط الاستشراق منذ بداياته برحلات المغامرين باسم الكشوف الجغرافية، وكأن العالم لم يكن موجوداً قبل هبوط الرجل الأبيض عليه، خلطاً بين المعرفة والوجود: «أنا أفكر فالآخر غير موجود». وارتبط الاستشراق بالفساد المالي والأصابع الأجنبية، وبالرحالة المغامرين تحت الأضرحة. وبدأ هوس تخيل الشعوب والمناطق طبقاً للآداب الشعبية: بغداد، القاهرة، دمشق. ووقعت النخبة في أوهام الليبرالية. وصعدت الأصولية الإسلامية كرد فعل عليها، وبرز السلام مع إسرائيل على أكتاف العلمانية. وعادت الموجات الاستعمارية الجديدة على أكتاف الاستشراق الجديد، والشرق الأوسط الجديد مع تبرير خارجي، وهو أسلحة الدمار الشامل المحرّمة على العراق وإيران، والحلال على إسرائيل والهند. وذاعت أساطير ما بعد الاستشراق: الأفغان الجديد ضد الطالبان القديم، والعراق الجديد ضد البعث القديم. وبدأت تتحقق أهداف الاستعمار الجديد بتفتيت العراق والخليج واليمن والسودان والصومال ولبنان ومصر والمغرب العربي، حتى تبقى إسرائيل هي الدولة المركزية الموحدة في المنطقة، التي تقوم بدور مصر التقليدي، أداة للتحديث والتنمية. وعمل بعض المستشرقين الجدد في الإعلام لخلق هذه الأساطير الجديدة، حتى ولو دفعت الثمن المقاومة في السجون والمعتقلات.

---

(٥١) برنارد لويس، **الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس**، ترجمة أحمد هيكل؛ تقديم ودراسة رؤوف عباس، المشروع القومي للترجمة؛ ٧٤١ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤)، ص ٧ ـ ٢٩، ومحمد فتح الله الزيادي، **ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها** (طرابلس الغرب: المنشأة العامة، ١٩٨٣).

(٥٢) فاضل الربيعي، **ما بعد الاستشراق: الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

وقد أصبح المستشرق شخصية أدبية يمكن رسمها(٥٣). وهو يعرف العربية والثقافة الإسلامية، ويقدم خدمات للاستعمار. ويعكس الاستشراق الصراع بين الشرق والغرب. وهو الواجهة الفكرية لهذا الصراع وخلفيته. لقد كان المستشرقون هم القوة العلمية التي ساندت القوة العسكرية الغربية التي واجهت المسلمين على مر العصور، وظل الهدف باقياً، وإن تغيرت المناهج وطرق العمل. واستفاد الاستشراق من الاستعمار بأن وفر له كل ما يريد من خدمات، فنهب الثروات الفكرية للبلدان الشرقية الإسلامية: جمعوا المخطوطات والآثار، وأحيوا المذاهب والأعراق واللهجات تحت ستار الموضوعية والمنهجية والعلمية والحياد. وأنشئت له المراكز والجامعات، مستغلة ظروف التقدم العلمي. والمسلمون منبهرون بحضارة الغرب، فالاستشراق جزء من الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب، رد عليه المسلمون.

والعلاقة بين الاستشراق والتبشير، مثل العلاقة بينه وبين الاستعمار. فقد شارك بعض المستشرقين في مؤتمرات التنصير، مثل كينيث كراج. ومن الموضوعات المطروحة في أحد مؤتمرات التنصير عام ١٩٧٨ يبيّن ما الخطورة التي يمثلها على العالم الإسلامي بقوة الشبكة التي تقودها الولايات المتحدة، كقيادة مركزية لها فروعها في كل أرجاء العالم الإسلامي في أفريقيا وآسيا، خاصة سكان الخيام، واستغلال الغذاء والصحة، والاتجاه إلى الإسلام الشعبي، واستعمال كل الوسائل الممكنة من نشر وإعلام وإذاعة لتحقيق الغرض(٥٤).

---

(٥٣) دانيال ريغ، **رجل الاستشراق**، ترجمة إبراهيم صحراوي (قبرص: الجفان والجابي للطباعة والنشر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٩ ـ ١٤.

(٥٤) التنصير: خطة لغزو العالم الإسلامي. ويشمل اثنين وأربعين مشاركاً في الموضوعات الآتية: ١ ـ حان الوقت المناسب لمنطقات جديدة. ٢ ـ الخطاب الرئيسي. ٣ ـ تقرير المؤتمر. ٤ ـ الكتاب المقدس والثقافة. ٥ ـ إبلاغ الكتاب المقدس. ٦ ـ المسلم المتنصر وثقافته. ٧ ـ كنائس ملائمة المتنصرين الجدد في المجتمع الإسلامي. ٨ ـ صراع القوى في عملية تنصير المؤمنين. ٩ ـ الظرفية والتحول والتأصيل. ١٠ ـ منطلقات لاهوتية جديدة في عملية تنصير المسلمين. ١١ ـ تطبيق مقياس إينكل في عملية تنصير المسلمين. ١٢ ـ تحليل المقاومة والاستجابة لدى الشعوب المسلمة. ١٣ ـ اللاهوت الإسلامي، الحدود والجسور. ١٤ ـ إسلام العامة أو الإسلام الشعبي. ١٥ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في الغرب. ١٦ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في وسط وجنوب أفريقيا. ١٧ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في شمال أفريقيا. ١٨ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في الشرق الأوسط. ١٩ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في تركيا. ٢٠ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في إيران. ٢١ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في شبه القارة الهندية. ٢٢ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في جنوب شرق آسيا. ٢٣ ـ مقارنة بين وضع النصرانية والإسلام في روسيا والصين. ٢٤ ـ الوضع الحالي للمطبوعات ووسائل الإعلام الموجهة إلى المسلمين. ٢٥ ـ الوضع الراهن لترجمات =

وأحياناً يصبح الاستشراق هو سبب كل داء، هو المشجب الذي تعلق عليه كل مآسي الأمة[٥٥]. ولكي يصح ذلك، تصاغ العناوين الكبرى، مثل **تغريب العقل التاريخي العربي**، و**نقد العقل التاريخي**[٥٦] وهي عناوين ضخمة، مثل «العقل العربي»، وألفاظ أضخم، مثل لفظ «استلاب»، وهي تشير إلى معلومات متناثرة من تاريخ الفلسفة الإسلامية والغربية.

سادساً: الاستشراق وحوار الحضارات

الاستشراق هو جزء من تصورات الغرب للإسلام، أي مراجعة لأدبيات المستشرقين طبقاً لأسماء الأعلام، كل مجموعة في موضوع: الإسلام وسيرة الرسول مع عرض ثلاثين عملاً لمستشرقين عنها. يضاف إليها تكوين أسطورة الرسول في العصر الوسيط، ثم تعرض أعمال اثنين وأربعين مستشرقاً عن سيرة الرسول، سواء في عصر التنوير في القرنين الثامن عشر والعشرين، أو الكتابات الشعبية عن حياة محمد. وتتكرر بعض الأعلام في أكثر من موضع. ويسبق ذلك

= الإنجيل إلى لغات المسلمين. ٢٦ ـ الإرسال الإذاعي الحالي الموجه إلى المسلمين. ٢٧ ـ نظرة شاملة على إرساليات التنصير العاملة وسط المسلمين. ٢٨ ـ مراجع مختارة للعنصرين العاملين بين المسلمين. ٢٩ ـ الدعوة إلى التجديد الروحي. ٣٠ ـ تطوير وسائل جديدة لتساعد في تنصير المسلمين. ٣١ ـ مستويات وأشكال ومواقع البرامج التدريبية. ٣٢ ـ بناء شبكة من مراكز الأبحاث. ٣٣ ـ قيمة ومنهجية التخطيط الاستراتيجي. ٣٤ ـ مهام تنصيرية يقوم بها منصرون غير متفرغين إلى جانب عملهم في الدول الإسلامية (أصحاب الخيام). ٣٥ ـ الحاجة إلى مركز للقيادة في أمريكا الشمالية. ٣٦ ـ الحوار بين النصارى والمسلمين وصلته الوثيقة بالتنصير. ٣٧ ـ روابط أمريكا الشمالية مع إرساليات العالم الثالث التنصيرية. ٣٨ ـ الحاجة إلى مجلة جديدة بالإرساليات التنصيرية الموجهة إلى المسلمين. ٣٩ ـ الغذاء والصحة وسائل لتنصير المسلمين. ٤٠ ـ دور الكنائس المحلية في خطة الرب لخلاص المسلمين. ٤١ ـ المداخل النصرانية للمرأة المسلمة وأسرتها. ٤٢ ـ الوصول إلى الذين لم يتم الوصول إليهم. انظر: عبد الرحمن عميرة، **الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق** (عمّان: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، و Don M. McCurry, *The Gospel and Islam: A 1978 Compendium* (Monrovia, CA.: Missions Advanced Research and Communication Center, 1979).

(٥٥) محمد ياسين عريبي، **الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي: نقد العقل التاريخي** (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١).

(٥٦) وتحت هذين العنوانين الكبيرين معلومات تقليدية عن الأنا المنطقية، الشك واليقين، والأنا الجدلية كملامح للعقل التاريخي العربي. ثم تأتي نماذج العقل التاريخي العربي، المنهج التجريبي بين العلوم الموضوعية والاجتماعية ونموذج تطور العقل التاريخي العربي وتطوره. ثم يأتي عنوان الكتاب في وحدة ثالثة «الاستشراق ومرحلة التبنّي والاستيعاب للعقل التاريخي العربي». ويتضمن تأسيس الاستشراق. ونماذج تبنّي العقل التاريخي واستيعابه، والصورة التخطيطية للتبنّي والاستيعاب. ثم تأتي الوحدة الرابعة «الاستشراق ومرحلة التمثل والاستلاب للعقل التاريخي العربي»، ويتضمن القطيعة بين العقل التاريخي القديم والعقل التاريخي العربي، ونموذج تمثل العقل التاريخي العربي، ونموذج استلاب العقل التاريخي العربي.

مقدمات عن الاستشراق، من وجهة النظر الإسلامية: آثاره وردود الفعل عليه، وتياراته النقدية والموضوعية والإيجابيات والسلبيات فيه، واستهداف الإسلام ومسؤولية المسلمين، والحوار مع المستشرقين المعتدلين(٥٧). والاستشراق ليس مجرد حوار مع الآخر، الغرب، بل هو أيضاً حوار مع الذات. فالصورة السلبية للإسلام في الغرب هي نتيجة تراكمات طويلة عبر التاريخ. فالهدف هو توعية المسلم المعاصر بما يجري حوله وما يكتب عنه، وعن صورته، كما يراها الآخرون لمواجهتها ويتخلص منها، ولا يكون أسير عقدة التخلف. والخطورة انتقال هذه الصورة السلبية من دوائر البحث العلمي إلى الثقافة الشعبية ومراكز أخذ القرارات السياسية(٥٨).

وتخرج الدراسات العربية للاستشراق من الحوار مع الغرب، ثم اكتشاف صورة الإسلام في مرآة الغرب، من خلال دراسة وتحليل لبعض أعمال كبار المستشرقين لمعرفة صورة الإسلام في تصور المستشرقين: **عقائد الإسلام** عند هرمان اشتيغلكر، و**محمد والقرآن** عند رودي بارت، و**تصور الله** عند زيغريد هونكه(٥٩).

وتتوجه الدراسات إلى الاستشراق في حدّ ذاته كأتون للصراع الحضاري(٦٠). تبدأ أيضاً بنشأة الاستشراق وتطوره، وموقف المستشرقين من الإسلام، وموقف المسلمين منه. وهو ما أصبح شائعاً في كثير من الدراسات العربية. وقد كثر الرد على أحكامه، بالرغم من أنها ليست أحكامه عليه، بل هي صور قبلية، القصد منها تشويه الإسلام. وأصبح الاستشراق الآن في معظمه دراسات جزئية دون أحكام تعميمية، مثل ارتباط الاستشراق بالاستعمار والتبشير واليهود، وقد تجاوزتها الدراسات الإسلامية العربية بمراحل. وتتركز أعمال المستشرقين الآن في التدريس الجامعي، وجمع المخطوطات والتحقيق والنشر والترجمة والتأليف، مثل تاريخ الآداب العربية، ودوائر المعارف الإسلامية، والمعاجم، مع غلبة المنهج التاريخي لتجميع المعلومات ودراسة المصادر الأصلية، مثل القرآن والسنّة. وهو ما يتطلب أيضاً الرد على المستشرقين من مؤسسات

---

(٥٧) محمود حمدي زقزوق، **الإسلام في تصورات الغرب** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧).

(٥٨) انظر **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد ١٨ (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(٥٩) محمود حمدي زقزوق، **الإسلام في مرآة الفكر الغربي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٩).

(٦٠) محمود حمدي زقزوق، **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري** (القاهرة: دار الشروق الدولية، ١٩٨٢).

ومراكز أبحاث، وجامعات عالمية، ودوائر معارف إسلامية جديدة، وأجهزة عالمية للدعوة الإسلامية، وترجمة إسلامية لمعاني القرآن، وتنقية التراث الإسلامي، والحضور الإسلامي في الغرب، وتأسيس دار نشر عالمية[٦١].

ومن المستشرقين العلماء من حاولوا بيان الماضي المشترك بين التراث العربي والتراث الغربي وأصول الآداب الشعبية الغربية[٦٢]. فقد انتقل التراث العربي عبر الترجمة إلى الغرب، واستقرّ في وجدانه على مدى أكثر من سبعة قرون، هو عمر الغرب الحديث، الذي ساعده على الانتقال من عصوره الوسطى، ومن التراث الأدبي الشعبي في صورة قصص يوسف وزوجته بوطيفار، وسليمان وملكة سبأ، والإسكندر الأكبر، وعنتر وعبلة، ومجالس المتكلمين، وألف ليلة وليلة، والنجم العربي. «هذه بضاعتنا ردت إلينا». ومن ثم يمكن الكشف عن المصادر غير المعلنة للوعي الأوروبي، المصدر العربي الإسلامي، وربما المصدر البابلي الآشوري الآسيوي، وربما أيضاً الوثنية الشعبية التي ما زالت قارة في الوعي الأوروبي، بالإضافة إلى المصدرين المعلنين اليوناني الروماني، واليهودي المسيحي.

ولم يؤثر التراث العربي الإسلامي فقط غرباً، بل أثر أيضاً شرقاً في الأدب الروسي[٦٣]، فقد استقبلت روسيا التراث العربي الإسلامي، ليس لأنه وافد إليها، غريب عنها، بل لأنه جزء منها، موروث فيها. حمله المسلمون في الجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا كتراث قومي لهم، فهم مسلمون. وقد جبّ الإسلام ما قبله. يتكلمون العربية، وكل من تكلم العربية فهو عربي. لقد تأثرت الرومانسية الروسية بالشرق الإسلامي، وظهرت في أدب بوشكين وليرمونتوف وتولستوي وبوتين، كما تدل على ذلك تصريحاتهم الكثيرة[٦٤].

---

(٦١) **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد ١٨ (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص ٢٤ ـ ٢٦.

(٦٢) أ. ل. رانيلا، **الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية**، ترجمة نبيلة إبراهيم؛ مراجعة فاطمة موسى، عالم المعرفة؛ ٢٤١ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٧ ـ ٩.

(٦٣) مكارم الغمري، **مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي**، عالم المعرفة؛ ١٥٥ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩١).

(٦٤) «كثير من القيم الأخلاقية موجزة في القرآن بقوة وشاعرية» (بوشكين). «فربما سماء الشرق قد قرّبتني بلا إرادة مني من تعاليم نبيّهم» (ليرمنتوف). «يوجد دين واحد: الإيمان الصادق. وأعتقد أنني لا أخطئ حين أعتقد أن الدين الذي أعتنقه هو نفسه الذي يعتنقونه» (تولستوي من خطابه إلى محمد عبده). «افتح إذن ذلك الخالد فوق الصحراء، فوق الأرض في المساء المعتم الزرقة، كتاب النجوم السماوية: قرآننا» (بوتين)، المصدر نفسه، ص ٧.

وكرد فعل على هذا الاستشراق الغربي، ظهرت كتابات أخرى من مستشرقين متعاطفين مع الإسلام والمسلمين ومتفهمين لقضاياهم، ويحوّلون الاستشراق إلى استغراب، ويبحثون عن أسباب المأساة في الغرب، وليس في الإسلام، كما فعل غارودي في **الإرهاب الغربي**، مؤرخاً للهيمنة الغربية منذ اليهودية والإسلام حتى العصر الحديث[٦٥]، وكلها تقوم على الإرهاب وإنكار الآخر واستعباده واستئصاله حين الضرورة. والنتيجة ضرورة الثورة على الخنوع للظلم والسياسة، وعلى فصل العمل عن الإيمان، وعلى المؤسسات الرسمية للأديان الكتابية الثلاثة. العيب **الأول** هو في أسطورة الشعب المختار في اليهودية، وتعني العنصرية وإنكار الآخر، وأسطورة أرض الميعاد، وطرد وإعدام السكان الأصليين. والعيب **الثاني** هو في المؤسسة المسيحية وانقيادها لبولس، وليس لعيسى. والعيب **الثالث** هو في جمود المؤسسة الإسلامية وقراءتها الجامدة للنصوص.

والمستشرق الفيلسوف قادر على الحفاظ على نفسه من الوقوع في مثالب الاستشراق من نوع برنار لويس. فغارودي فيلسوف ماركسي إنسانى له كتاباته في الفلسفة الغربية، وفي الفلسفة العامة، مثل **نظرات حول الإنسان**[٦٦]. إنه يعود إلى الإنسان والظاهريات بعيداً عن الماركسية والوجودية، بل والكاثوليكية، إلى الإسلام. أما البنيوية، فهي موت للإنسان. إنه يضع خطة لإنقاذ مستقبل الإنسانية دون التخلي عن الماركسية كفلسفة اجتماعية، ولا عن الزهد والمحبة في المسيحية، ولا عن الإسلام كتوحيد للبشرية. تستطيع الإنسانية أن تحلم من جديد بعالمٍ خالٍ من الهلاك وتمنع من انتحار الكوكب[٦٧]. نقد النظرية المادية للمعرفة، وجعل الواقعية بلا ضفاف.

والبنيوية، فلسفة موت الإنسان. والاشتراكية لها منعطف كبير من المادية إلى الإنسانية بدليل حوادث المجر، وربيع براغ، ثم سقوط حائط برلين، وانهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومته. وإسرائيل من صنع الغرب، خلقتها أساطير مؤسسها حول شعب الله المختار وأرض الميعاد. والصهيونية حركة سياسية قبل أن تكون

(٦٥) روجيه غارودي، **الإرهاب الغربي**، تعريب داليا الطوخي، ناهد عبد الحميد وسامي مندور (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤)، ص ٥ ـ ٦.

(٦٦) روجيه غارودي، **نظرات حول الإنسان**، ترجمة يحيى هويدى (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٣)، ص ٣ ـ ٤.

(٦٧) روجيه غارودي، **كيف نصنع المستقبل؟**، ترجمة وتقديم منى طلبة وأنور مغيث (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩).

عقيدة دينية. وفلسطين، وليست إسرائيل، هي أرض الرسالات[٦٨].

ويتوجه المستشرق المنصف إلى الإسلام ذاته، وليس إلى تاريخه، إلى جوهره، وليس إلى تحققاته، إلى ماهيته، وليس إلى جسده، إلى مصدر طاقته وحركته، وليس إلى عددها وسريانها. ويكتب «الإسلام»، فهو ليس ديناً جديداً ولد مع محمد. انحساره عن الهند والأندلس كان أكبر خسارة. وعاد حياً من جديد عند الأفغاني وإقبال. ويمكن أن يصير كذلك في المستقبل. يبدأ حداثة أخرى تمنح الحياة معنى. ويعتبره واعداً. هو دين المستقبل، وقرطبة في الغرب عاصمة الروح. واكتشف ذلك عن طريق المنهج التاريخي في معرفة الإسهام التاريخي للحضارة العربية في الحضارة العالمية.

الإسلام هو البديل من الحضارة العالمية. هو مشروع الأمل[٦٩] ومع ذلك، إن السبيل إلى هذا التحول التاريخي هو الحوار، وليس العنف، حوار الحضارات. ينادي على الأحياء بدلا من الأموات أو حفّاري القبور. يعيش في العصر متوحداً، ومع ذلك له حق الرد[٧٠]. وما مثلته الحضارة العربية في التاريخ قادر على أن يعود. لقد تجاهلها الاستشراق عن عمد، في حين إن حكمها حطم الإقطاع، وساهمت في بعث الغرب، وحافظت على تراث الحضارات القديمة، وتميزت بإنتاج أصيل، وفكر تجريبي عملي، وفلسفة عقلية وفكر نقدي، ونظام اقتصادي واجتماعي، وتنظيم إداري. ثم انهارت ولكن لديها إمكانيات تاريخية كي تبعث من جديد[٧١].

(٦٨) انظر أيضاً، روجيه غارودي: **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، حق الرد، ندوة الدستور**، تقديم كامل الشريف؛ ترجمة حياة الحويك عطية (عمّان: جريدة الدستور، ١٩٩٧)؛ **ملف إسرائيل: دراسة الصهيونية السياسية**، أشرف على الترجمة مصطفى كامل فودة، ط ٣ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥)؛ **فلسطين أرض الرسالات**، ترجمة قصي أتاسي وميشيل واكيم (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦)؛ **النظرية المادية في المعرفة** ([د. م.]: دار الحرية، ١٩٥٣)، **الواقعية بلا ضفاف**، ترجمة حليم طوسون (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، و**البنيوية، فلسفة موت الإنسان**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٦٩) روجيه غارودي، **الإسلام**، ترجمة وجيه أسعد (بيروت: دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦) وباقي مؤلفاته: **وعود الإسلام** (١٩٨١)؛ **الإسلام دين المستقبل** (١٩٨٢)؛ **الإسلام في الغرب، قرطبة عاصمة الروح** (١٩٩١)؛ **البديل** (١٩٧٢)، و**مشروع الأمل** (١٩٧٦).

(٧٠) ومؤلفاته المترجمة إلى العربية هي: **من اللعنة إلى الحوار** (١٩٦٥)؛ **في سبيل حوار الحضارات** (١٩٧٧)؛ **نداء إلى الأحياء** (١٩٧٩)؛ **حفارو القبور** (١٩٩٢)؛ **حق الرد** (١٩٩٦)، و**جولتي في العصر متوحدا** (١٩٨٩).

(٧١) روجيه غارودي، **الحضارة العربية والدور الذي مثلته في التاريخ**، تعريب قدري قلعجي (القاهرة: دار الفجر، ١٩٤٧).

ويسير بعض المستشرقين الاجتماعيين الجدد من البلاد الاسكندنافية في الاتجاه نفسه[٧٢].

سابعاً: من الاستشراق إلى الاستغراب

ما زال لفظ «الاستشراق» حتى الآن يحمل مدلولاً سلبياً في الذهن العربي، وفي الدراسات العربية. فهو ما زال يعني صورة الشرق السلبية في الذهن الغربي أو العداء الغربي تجاه الشرق، بداية بالعلم، ونهاية بالعدوان. وبدأ مفهوم «الاستغراب» يثير الغربيين ويدهشون له، ويعجب به المسلمون ويتمنونه. وهذا ما يحتاج إلى مسار تاريخي طويل. فما حدث من الاستشراق منذ أربعة قرون لا يستطيع أن يعادله «الاستغراب» في جيل واحد.

وبالرغم من نقد الاستشراق في الدراسات العربية، إلا أنه ما زال لم يتحول إلى الاستغراب، أي انتفاضة الموضوع المدروس وتحويله إلى ذات دارسة، وتحويل الذات الدارسة إلى موضوع مدروس، وتغيير العلاقة بين الذات والموضوع. الموضوع يصبح ذاتاً، والذات تصبح موضوعاً. فبعد التحول من الاستعمار إلى التحرر، وانتفاضة الموضوع المدروس، الشعوب المستعمرة، إلى ذات دارسة، الشعوب المتحررة، يتحول الموضوع إلى ذات، وتتحول الذات إلى موضوع، ويتحول الاستشراق إلى استغراب. لا يكفي نقد الاستشراق، فهو عمل سلبي صرف دون أي بديل إيجابي. صرخة دون صوت، وألم دون علاج. البداية بنقد الاستشراق، والنهاية بتأسيس الاستغراب[٧٣].

---

(٧٢) تومو ميلاسو، **الحوار العربي ـ الاسكندنافي**، تقديم الحسن بن طلال؛ ترجمة جمال الشطبي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥).

(٧٣) ولا بأس من أن ننتهز هذه الفرصة، فنثير سؤالاً ولو من ناحية المبدأ، وهو السؤال عن إمكانية أن ينشأ في الناحية الأخرى، أي في العالم العربي الإسلامي اتجاه في البحث شبيه بالدراسات الإسلامية عندنا، ولكن في الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم المسيحي الغربي وتحليله بطريقة علمية. ويمكن أن يطلق على مثل هذا الاتجاه في البحث إن أخذ مأخذ الجد وأرسيت له قواعده الثابتة كنظام: علم الغرب أو باختصار «الاستغراب». وقد دعا د. محمد رحبار في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٧ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٨، بحماس إلى هدف من هذا القبيل، ولكنه لقي معارضة شديدة. ولنترك هذه النقطة العويصة الحساسة وشأنها الآن. ونكتفي بتقرير أن الحكم الذي يكونه الناس في البيئات الإسلامية عن العالم المسيحي الغربي هو حكم ما زال يشوبه ـ في أغلبه ـ لون الدفع والمشاحنة الشديد، ثم بتقرير أن هناك أيضاً مسلمين مثقفين كثيرين يكنون للعالم المسيحي الغربي تقديراً موضوعياً. فلنأمل أن يكون اتجاه هؤلاء في المستقبل مدرسة، وأن تنشر بالتدريج صورة موضوعية لعالم الغرب بين الجماهير الواسعة للشعب وبين =

تعود الذات الدارسة إلى التاريخ بعد أن كانت خارجه، ذاتها مطلقة خارج الزمان والمكان لإصدار أحكام مطلقة على الموضوع المدروس. فالذات الأوروبية لها مصادرها التاريخية: **أولاً**، المصدر اليوناني الروماني، مع سيطرة الروماني على اليوناني، والقوة على العقل، واسبرطة على أثينا. **ثانياً**، المصدر اليهودي المسيحي مع سيطرة اليهودي على المسيحي، والاختيار على الشمول، والعنصرية على الإنسانية. **ثالثاً**، البيئة الأوروبية نفسها، أساطيرها وثقافتها الشعبية، ووثنيتها، وسيطرتها على المصدرين الأولين، اليوناني والروماني، واليهودي المسيحي. الوعي الأوروبي هو ثقله التاريخي الوثني أولاً. وظلّ المصدران الأولان سطحيين خارجيين. وهناك مصادر ثلاثة أخرى خارج الوعي الأوروبي: **أولاً** المصدر الشرقي الآسيوي، الكنعاني والآشوري والبابلي من خلال العهد القديم أو من خلال الثقافة اليونانية قبل بداية الفلسفة عند سقراط، منذ القرن العاشر حتى القرن الرابع قبل الميلاد. **ثانياً** المصدر المصري الأفريقي، أي مصر القديمة التي كانت مهبط العلم للفلاسفة والمؤرخين اليونان، فيثاغورس وأفلاطون وهيرودوت. وهو ما سمّي: **أثينا السوداء: الجذور الأفريقية الآسيوية للحضارة اليونانية**[٧٤]. **ثالثاً** المصدر الإسلامي الذي بدأ متأخراً في العصر الوسيط المتأخر بعد عصر الترجمة في إسبانيا، خاصة طليطلة وصقلية وبادو وبيزنطة، مما كان له الأثر في بداية العصور الحديثة، ابتداء من الرشدية اللاتينية عند سيغر البرابنتي. وفي نهاية العصور الحديثة بدأ المصدر الإسلامي من جديد بانتشار الإسلام في أوروبا، عبر هجرة العرب والمسلمين، وتحول الأوروبيين إلى الإسلام.

ونقسم الوعي الأوروبي الذي أنشأ الاستشراق باعتباره ذاتاً عارفة تطور في التاريخ إلى ثلاث مراحل:

المرحلة **الأولى** المرحلة القديمة، اليونانية الرومانية، من القرن الأول حتى القرن السابع، عصر آباء الكنيسة اليونانية الذي بدأ مبكراً، وانتهى مبكراً، وعصر الآباء اللاتين الذي بدأ متأخراً، وانتهى متأخراً. وفي نهايته ظهر الإسلام لكي يراجع العقائد المسيحية، ويحكم بينها بين الظن واليقين، بين التشبيهات والحقائق.

= رجال الدين المسلمين وبين المتخصصين وغير المتخصصين، فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى تحقيق تفاهم أوسع بين العالمين اللذين ظلّا منذ فجر العصر الوسيط قروناً طوالاً يقفان أحدهما من الآخر موقف العداء»، انظر: رودي بارث، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نوكدله**، ترجمة مصطفى ماهر (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧٤) Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*.

والمرحلة **الثانية** المرحلة الوسطية المتقدمة من القرن الثامن حتى القرن العاشر، والمتأخرة من القرن الثاني عشر حتى القرن الثالث عشر، وهي المرحلة التي تحول فيها النموذج من أفلاطون إلى أرسطو، ومن فلسفة آباء الكنيسة إلى الفلسفة المدرسية، وظهر فيها أثر الحضارة الإسلامية بعد عصر الترجمة.

والمرحلة **الثالثة** هي العصور الحديثة، وما قبلها في عصر العودة إلى الآداب القديمة في القرن الرابع عشر، بدلاً من اللاهوت والعقائد والسلطة الدينية، والإصلاح الديني في القرن الخامس عشر عند لوثر وكالفن وزنفغلي، من أجل رفض الكنيسة كوسيط بين الإنسان والله، وسلطتها في التفسير، وتفسير الكتاب المقدس إلى اللغات الوطنية، وإعلان حرية المسيحي، والخلاص بالإيمان وحده دون العبادات الظاهرية، والقرن السادس عشر في عصر النهضة عندما أصبح الإنسان مركزاً للعالم عند جيوردانو برونو، ونشأت النزعة الإنسانية عند إراسموس. ثم أتت المرحلة الحديثة منذ القرن السابع عشر عند ديكارت ووضعه «الأنا أفكر»، ثم سبينوزا في أن «حرية الفكر ليست خطراً على الإيمان، ولا على سلامة الدولة، بل إن القضاء على حرية الفكر فيها قضاء على الإيمان وسلامة الدولة». ثم جاء التنوير في القرن الثامن عشر عند كانط، والفلسفة النقدية في ألمانيا، وعند فولتير وروسو ومونتسكيو وفلاسفة الثورة الفرنسية في فرنسا، وفيكو في إيطاليا في وضع فلسفة التاريخ، كما فعل هيردر ولسنغ في ألمانيا والتشديد على مرحلتها الأخيرة. ثم جاءت نظرية التطور عند داروين، وفلسفة التاريخ عند هيغل، ليبلغ الوعي الأوروبي ذروته. ثم جاءت أزمة القرن العشرين، وقرب نهاية العصور الحديثة، بانتشار تدمير العقل عند لوكاتش، والعدمية عند نيتشه، وأزمة الغرب عند شبنغلر، وأزمة العلوم الأوروبية عند هوسرل، وانقلاب القيم عند ماكس شيلر، وأزمة الوعي الأوروبي عند بول آزار، والتفكيكية وما بعد الحداثة عند ليوتار ودريدا. وتحول مسار الحضارة من الغرب إلى الشرق في «ريح الشرق» ونهضة آسيا، وتحولت من الغرب إلى الشرق، كما بدأت الحضارة أول مرة من الشرق إلى الغرب.

وقد أصبح علم الاستغراب شائعاً في الإعلام كوريث للاستشراق، وخرج من ميدان البحث العلمي إلى ميدان الإعلام، ومن الجامعة إلى الصحافة[٧٥] وتحاور

(٧٥) أحمد الشيخ، **من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: حوار الاستشراق** (القاهرة: المركز العربي للدراسات الغربية، ١٩٩٩).

حوله المستشرقون بين قابل ورافض، مستحسن ومستهجن. وقد يكون عربي مقيم في الغرب مستشرقا[٧٦]، ومن المستشرقين من يشعر بأنه يعيش حرباً صليبية جديدة (برك)، ومنهم من يرى أنهم ينتقدون لأنهم غير مسلمين (أرنالديز).

ونقد الاستشراق ليس بريئاً (جوليفيه)، ويدل على تعصب (هوغوز). والغرب مصدر الدكتاتورية (فييل)، ناقص المعرفة بالشرق (لولون). ومنهم من يدافع عن الاستشراق بأن أخطاره ليست جريمة (ردستون)، وأنه هامشي في أوروبا (أركون)، وأنه ليس موجهاً إلى أحد (ميغيل)، وأن قوة الغرب في نقد ذاته (لاكوست)، وأنه مجرد تاريخ للشرق (توبي). ثم يرد المستشرقون السهم إلى العرب بأنه يزعجهم تطبيق المناهج الغربية (كاريه)، وغياب العرب (بورغا)، وعدم حضورهم علمياً (تييه)، تنقصهم الجرأة (دييغو).

وقد اتهم «الاستغراب» بأنه «الاستشراق معكوساً». ولو كان ذلك صحيحاً، فهو رد فعل طبيعي على الاستشراق. ويظل السؤال: ولماذا يكون الاستشراق هو الأساس المعرفي، ويكون الاستغراب هو الاستشراق معكوساً؟ هذا فقط من حيث التاريخ. فالاستشراق متقدم تاريخياً على الاستغراب. نشأ الاستشراق في العصور الحديثة عندما بدأ الوعي الأوروبي يتحرر من سلطة الكنيسة، ويقطع مع عصره الوسيط، ويخرج عن حدوده التاريخية للسيطرة على غيره من الشعوب في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، للتعرّف على ثقافاتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها ودياناتها وعقائدها. والسؤال في المرآة المزدوجة مَنْ يعكس مَنْ؟

يبدو أن التحول من «الاستشراق» إلى «الاستغراب» إنما يدل على تحول في مراحل تاريخ العالم من الغرب دارساً، والشرق مدروساً، إلى الشرق دارساً، والغرب مدروساً. وهو تحول في إطار ما يسمى «ريح الشرق». فإذا كان روح الحضارة قد بدأ من الشرق طائراً إلى الغرب عبر اليونان والرومان والعرب والمسلمين، فإنه يعود الآن من الغرب إلى الشرق عبر المنطقة نفسها التي تشاهد النهضة مرتين، في الذهاب وفي الإياب[٧٧].

---

(٧٦) مثل: محمد أركون، ندى طوميش، مالك شبل. انظر: المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٧٨، ١٦٩ ـ ١٨٠ و٢٢١ ـ ٢٢٩.

(٧٧) وهي النظرية التي يدافع عنها جوزيف نيدهام في: **العلم والمدنية في الصين** وأنور عبد الملك في **ريح الشرق**، ومجموعة من الشبان في تركيا باسم **مؤتمر الشرق**.

ثامناً: من الصورة الذهنية إلى الواقع الاجتماعي

وتتابعت الدراسات العربية الأصلية دون ترجمة حول الإسلام في صورة الغرب، أو الشرق في مرآة الغرب، والاعتراف بالبداية بالمنهج الإسقاطي كضرورة. فلا أحد يستطيع إدراك الآخر إلا من منظور الأنا. الشرق هو التصوف عند عمر الخيام والرومي والكرماني وإقبال والشعر الوجداني. والغرب هو ريمون لول. وهو أيضاً صوفي إسباني، فلم ير المؤلّف في الشرق، ولا في الغرب، إلا التصوف. ومجرد تأليفه بالعربية يوحي بأن المؤلّف أيضاً أديب صوفي يريد الانخراط في الثقافة العربية دون مترجم أو معلق[٧٨].

ومعظم الدراسات الاستشراقية حول الثقافتين الإسلامية والغربية هي في أخذ الغرب كمرآة لرؤية الشرق. وهو معنى الاستشراق، وليس الشرق كمرآة لرؤية الغرب، وهو معنى «الاستغراب». وقد مر الغرب بثلاث مراحل في معرفته بالإسلام: مرحلة الجهالة في السبعة قرون الأولى، ومرحلة التعقل والتأمل في القرون السبعة التالية، والمرحلة الحالية وهي لحظة الرؤيا. ويضيف المعرّبان والمراجع بعض التعليقات الهامشية لتصحيح بعض أخطاء المؤلف، خاصة بالحياة الشخصية للنبي أو ممارسة العنف، كعرب، أو الديانات السابقة على الإسلام في شبه الجزيرة العربية، أو في تصحيح تواريخ ميلاد إسماعيل واسحق ابني إبراهيم، أو دفع النظام الكهنوتي عن الإسلام، وأسباب الحروب الصليبية، وتصور التوحيد وأمور الميعاد في الإسلام[٧٩].

وقد أثرت صورة الشرق في الغرب لدى المغامرين، مثل نابليون في حملته على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١). وهي صورة كونها من قراءاته في شبابه لفولتير ومونتسكيو وروسو ومفكري الثورة الفرنسية، تصفه بالتخلف والفقر في التقدم، وضحية الاستبداد. وفي الوقت نفسه هو ساحة للفتح، ولإبراز بطولات الرجل العظيم، بل إنه كتب حكاية شرقية قصيرة بعنوان **قناع النبي** عن تمرد ضد أحد

---

(٧٨) أ. ب. فايشر، **الشرق في مرآة الغرب** (تونس: دار سراس للنشر؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٣).

(٧٩) ر. و. سذرن، **نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى**، تعريب علي فهمي خشيم وصلاح الدين حسن؛ مراجعة عمر الدسوقي (طرابلس الغرب: دار مكتبة الفكر، ١٩٧٥)، ص ٢١ ـ ٢٢، ٢٩، ٣١، ٣٥، ٦٣، ٦٩ و٧٥.

الخلفاء العباسيين قاده نبيّ كاذب(٨٠) وكان سؤاله عن الصلة بين الإسلام والثورة، الحلم والواقع، بالرغم من التلاعب بالإسلام والاحتيال عليه. وهو لم يدعُ إلى دولة يهودية في فلسطين، بل إلى أن يصبح اليهود فرنسيين مواطنين، مثل غيرهم.

ولم يقتصر الاستشراق، أي صورة الشرق في ذهن الغرب، على فن الكتابة وحدها، بل تعداه إلى الفن: الرسم والتصوير والموسيقى والعمارة والزخرفة. في الموسيقى، مثل «السوق الفارسي» و«أغنية شهرزاد». فقد ظهر «الموتيف» الشرقي في الرسم في العصر الرومانسي الذي يقوم على الخيال، وانطباعات الرحالة، والمناظر الطبيعية للصحراء. وظهر فيها التصور الاستعماري للشعوب المستعمرة(٨١).

ويتحول الاستشراق الوطني من بطون الكتب وأمهات القواميس والموسوعات وحفريات التاريخ إلى أجهزة الإعلام التي تصنع صور الإسلام الموجّهة لثقافة الناس. فلم تعد هناك حقيقة تاريخية يبحث عنها المنهج التاريخي في القرن التاسع عشر، بل أصبح حقيقة حيّة مؤثرة في تصورات الناس وسلوكهم، وربما مصالحهم ووجودهم، وثرواتهم في الخليج، وحياتهم بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١(٨٢)، ويعدّ نموذجاً للمنهج الإسقاطي، أي خلق صورة لموضوع الدراسة مخالفة للواقع من صنع ذهن الدارس، طبقاً لأهداف ومصالح ودوافع. وهو ما يفعله المستعمِر في المستعمَر بعد مرحلة التحرر من الاستعمار. لذلك، عرفت باسم «خطاب ما بعد الاستعمار»، إذ يوحي الاستشراق الاستعمار بأنه أفاد المستعمرات وحدّثها وساعدها على التقدم ضد تخلفها. وهو تصور قائم على الاستعلاء والعنصرية الثقافية، وأحياناً البيولوجية. فالدراسة قصد، والقصد كائن حيّ، كما هو الحال في الظاهريات بعيداً عن التجريد. لذلك كتب **البدايات: المقصد والمنهج**، و**النبوءة غير الاتباع: الأولى تعلم، والثانية تقليد**. يصف صورة الإسلام في الأخبار. ويضرب المثل بالثورة الإسلامية في إيران. وهذا يرجع إلى أن المعرفة سلطة(٨٣).

---

(٨٠) هنري لورنس، **بونابرت والإسلام: بونابرت والدولة اليهودية**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

(٨١) زينات بيطار، **الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي**، عالم المعرفة؛ ١٥٧ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢).

(٨٢) إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام: كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم؟**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٦ ـ ٢٣.

(٨٣) واستمر إدوارد سعيد ذلك في كتبه الأخرى، انظر: إدوارد سعيد: **المثقف والسلطة**، ترجمة محمد =

واستمرت الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية والاجتماعية في الاستشراق الجديد تلقي بأضواء جديدة على تاريخ العالم الإسلامي، مثل نشأة الرأسمالية في مصر في القرن الثامن عشر، وأنها ليست كما يتصور الغرب في مرحلة ما قبل الرأسمالية حتى حملة نابليون عام ١٧٩٨، مع مقارنة مصر بالمكسيك والهند[٨٤] ويتجه الاستشراق إلى الواقع السياسي الحالي: الانقلابات العسكرية العربية، وحركات الضباط الأحرار، ودور الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة[٨٥]. ويشارك العرب المهاجرون في هذه الدراسات بما يفيد المجتمعين الإسلامي والأجنبي، مثل **المسلمون في أمريكا**. ويشاركون في المؤتمرات، وما أكثرها، وأكثر تمويلها، التي تعقد لهذا الغرض. ويعرضون لقضايا معاصرة، مثل صورة المسلمين في الولايات المتحدة، والفكر الإسلامي هناك، مثل الفاروقي، وسيد حسين نصر، وفضل الرحمن، والنشاط الإسلامي، والمرأة المسلمة، ومسألة الهوية[٨٦]. وقد يتحول الاستشراق إلى أنثروبولوجيا خالصة، مثل دراسة الوادي في المجتمع السعودي أثناء مرحلة الانتقال[٨٧]، وتقدم دراسة تقليدية عن الموقع الجغرافي، والخلفية التاريخية، والنظام الاقتصادي المتغير، والمجتمع البدوي بين الحقيقة والوهم، والمناسبات الاجتماعية، وتصبح المرأة موضوعاً للاستشراق الاجتماعي الجديد[٨٨].

وقد تحول الاستشراق إلى أدب للرحلات، وإلى وصف للواقع المأساوي عند المسلمين في سراييفو، والجزائر، وغزة، وأريحا، والشيشان[٨٩]، وكلها حروب

= عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، و *Culture and Imperialism* (1993), *The Pen and the Sword* (1994), *The Question of Palestine* (1980), *The Politics of Dispassion: The Struggle for Self-determination, 1969-1994* (1994), and *Reflections on Exile and Other Essays* (2000).

(٨٤) بيتر جران، **الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر، ١٧٦٠ ـ ١٨٤٠**، ترجمة محروس سليمان؛ مراجعة رؤوف عباس (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣).

(٨٥) نيقولاوس فان دام، **الصراع على السلطة في سوريا: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٤** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥).

(٨٦) إيفون يزبك حداد، محرّر، **المسلمون في أمريكا** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٤).

(٨٧) موتوكو كاتاكورا، **أهل الوادي: دراسة للمجتمع السعودي أثناء مرحلة الانتقال**، تقديم ج. س. هوروتز (القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩٦).

(٨٨) فاطمة هدى نجا، **المستشرقون والمرأة المسلمة** (طرابلس: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١).

(٨٩) خوان غويتيسيو، **دفاتر العنف المقدس**، ترجمة وتقديم طلعت الشايب (القاهرة: مصر العربية، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ١١.

في دار الإسلام. وهنا يختلط في الاستشراق الدراسة بالقص، بالأدب، بالرواية، بالإسلام، بأوروبا، الإسلام والسياسة بالتصوف والرعب، الدراسة بالنضال، العلم بالمقاومة. هنا يتحول المستشرق إلى مناضل ضد المستشرق الاستعماري القديم. يقود زملاءه الأوروبيين لمعرفة الحق والنضال في سبيله دون الخلود إلى الدعة والراحة، ودون الاكتفاء بالمعارك داخل أوروبا، مثل سقوط نضال برلين والاتحاد السوفياتى السابق. يكشف عن تواطؤ القوى الغربية، مثل فرنسا وبريطانيا مع العرب ضد البوسنة والهرسك. ولا تعني الكتابة البحث العلمي وحده، بل التعبير بالصوت والصورة، والذهاب إلى ميدان المعرفة لعيشها في فلسطين والشيشان.

وتقدم بعض الدراسات العربية للاستشراق بعض الترجمات لأدب الرحلات التي انتهت إليها بعض الدراسات الاستشراقية، بعد أن تحولت إلى دراسات في العلوم الاجتماعية للعالم الإسلامي، مما دعاها إلى التحول من الماضي إلى الحاضر، ومن الميت إلى الحيّ، ومن النصّ إلى الواقع. وكالعادة صدّر المترجم ترجمته بالكشف عن منهج المؤلف، المنهج التاريخي وأسلوب المقابلة، والتفرقة بين مستشرق ومستعرب: **الأول** هو المستشرق التقليدي المنكبّ على التراث الإسلامي، تحليلاً وفهماً وتفسيراً ونشراً وتحقيقاً. و**الثاني** هو المستعرب المنكبّ على الواقع الإسلامي، كما يفعل الدارس الميداني، ومع ذلك، لزم تصحيحه من بعض الأخطاء التاريخية والتفسيرية. فلا فرق بين المستشرق في فهم النص، والمستعرب في فهم الواقع. وقد يظهر المنهج الإسقاطي في الرغبة في التمدين والتبشير بالعالم الذي يدرسه[٩٠].

وفي الدراسات الاستشراقية الأنثروبولوجية الحديثة يُدرس الواقع الإسلامي ـ المسيحي، مثل الشعائر وكيفية توظيفها سياسياً، وليس النصّ، الحاضر الحيّ، وليس الماضي الميت، لإثبات وحدة هذه الوظيفة مع اختلاف الشعائر[٩١]، هنا لا فرق بين تأليف وترجمة، بين باحث عربي وباحث أوروبي. والآن تحول الاستشراق من دراسة النصوص والتراث الإسلامي إلى دراسة الشعوب والهجرات

---

(٩٠) روبرت كابلان، **الحملة الأمريكية: مستعربون وسفراء ورحالة**، ترجمة محمد الخولي (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ١٠.

(٩١) روبير بندكتي، **الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية: الاحتفال الديني منبراً سياسياً في المجتمع اللبناني المعاصر: دراسة أنثروبولوجية** (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٥).

العربية والإسلامية، وانتشار الإسلام في أوروبا، وتحول بعض الأوروبيين إليه. فالإسلام ليس تراثاً ماضياً فقط، بل واقع حيّ، وقد قلّ الإعجاب بمساهمته في العلوم الطبيعية الرياضية، وزاد العداء له، لما يمثل من خطر على الهوية الأوروبية في ما يسمى «الإسلاموفوبيا». وقد زاد من هذا العداء بعض العنف «الإسلامي» قبل حوادث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وبعدها، مما أدى إلى عنف مضاد باحتلال العراق وأفغانستان. وبالرغم من زيادة عدد المؤتمرات في الحوار بين الإسلام والغرب، وكثرة الدعوات من المؤسسات الدينية والعلمانية إلى ذلك، إلا أن الكلام كان في جانب، والواقع في جانب آخر. فالإسلام طاقة في قلوب المسلمين يحاول الاستشراق الجديد التعرّف عليها بمناهج العلوم الاجتماعية، خاصة الاستبيانات والدراسات الإحصائية. وربما تمتد حدود الاستشراق القديم إلى الاستشراق الجديد ﴿**أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ**﴾[٩٢].

والسؤال هو: متى تتحول الدراسات العربية للاستشراق من مراجعة أدبيات الاستشراق، للكشف عن الأيديولوجي في المعرفي، إلى دراسات عربية مباشرة لواقع العالم الإسلامي وتاريخه، حاضره وماضيه، مع تغليب المعرفي على الأيديولوجي، والتحرر من الفعل ورد الفعل، وينتهي مُركّب العظمة والنقص في الاستشراق والاستغراب؟

(٩٢) **القرآن الكريم**، «سورة المجادلة،» الآية ٦.

تعقيــب (١)

عبد المجيد الشرفي

افتتح د. حسن حنفي ورقته بمقدمة عن «الإشكال النظري» في مقولتي المعرفي والأيديولوجي. ولئن بيّن اندراج هاتين المقولتين في نطاق نظرية المعرفة، فالملاحظ أنه اهتم بالعلاقة بين العلم في معناه العام، والأيديولوجيا، بدون أن يبحث في خصوصية العلوم الإنسانية والاجتماعية بمعناها الحديث، وفي المناهج التي تتوخّاها في مقاربتها للإنسان والمجتمع، مقاربة لا تنطبق عليها المعايير التي تتميّز بها العلوم الصلبة أو التجريبية، والتي تكون فيها العلاقة بين الذات والموضوع غير العلاقة بينهما في كل ما يتعلق بالإنسان والمجتمع. ولا شك في أن توقها إلى الموضوعية يخضع لشروط غير تلك التي تخضع لها في العلوم الأخرى.

فلقد شهد القرنان الأخيران، على وجه الخصوص، ثورة حقيقية في هذه الميادين، جددت المعرفة البشرية، وأكسبتها خصائص غير معهودة، قبل **هذه الفترة، في** الدراسات التاريخية والاجتماعية والنفسية والقانونية، وما إليها. ولم يكن المستشرقون في جملتهم مشاركين مشاركة فعالة في النقاشات الدائرة في الأوساط العلمية في بلدانهم، وفي الغرب عموماً، حول تلك المناهج الجديدة والمقاربات المستحدثة، بل كانوا في الأغلب خبراء تتعلق خبرتهم بأمصار وثقافات بعيدة عن اهتمامات معاصريهم المباشرة، ويكتفون بتطبيق المناهج التي تعلموها دون إبداع يُذكَر. ومنهم من كانوا عسكريين أو إداريين يهتمون في البلدان التي عيّنوا للخدمة فيها بآثارها ولغتها ولهجاتها وعاداتها، ومعتقدات أهلها، وأنماط عيشهم، وبغيرها من المواضيع، على سبيل الهواية وحب الاطلاع، وهم ليسوا مؤهّلين لذلك تأهلاً كاملاً. ومنهم من كانوا، فضلاً على ذلك «مخبرين»، لكن ليس بالمعنى المستهجن في ربوعنا، لا يستنكفون من مدّ سلطات بلدانهم بالمعلومات التي توفرها خبرتهم،

وتستفيد منها سياسة بلادهم في الحقبة الاستعمارية على الخصوص. ولذلك، فقلّ منهم من كان معروفاً خارج دائرة اختصاصه الضيق، وخارج أسوار الجامعة التي يدرّس فيها، أو مركز البحوث الذي ينتمي إليه، بل حتى خارج القسم الذي يعمل فيه. كما لن نعثر في قوائم المستشرقين في مختلف البلاد الأوروبية على مَن أثّر في الحركة العلمية الغربية الحديثة والمعاصرة، فعمّقها ووجّهها، ولو توجيهاً محدوداً، وجهة مغايرة لما كانت عليه من قبل.

إنّ استحضار هاتين الخاصيتين للاستشراق: ضعف مشاركته في الحياة العلمية الغربية وإسهامه في إغنائها من ناحية، وهامشية أصحابه ضمن «المجموعة العلمية» في بلدانهم ذاتها من ناحية ثانية، مفيد في نظرنا في تقييم الحركة الاستشراقية عموماً. وهو مفيد بصفة أخص في تبيّن الفرق بين واقع الاستشراق في بيئته من جهة، وتمثله في الأوساط العربية والإسلامية من جهة أخرى. وهو تمثل يعكس لدى المطلعين على الإنتاج الاستشراقي، وبالخصوص لدى الذين تصلهم أصداؤه عبر الترجمات وعبر المقالات الصحفية دون أن يكونوا مطلعين عليه اطلاعاً مباشراً، صورة غير دقيقة، وصورة مشوّهة أحياناً لمواطن القوة ومواطن الضعف في هذا الإنتاج. ومن هنا يمكن لنا أن نتبيّن، على وجه التحديد، نصيب المعرفي ونصيب الأيديولوجي في الدراسات العربية للاستشراق.

لكن د. حنفي بادر في هذا المدخل النظري، وقبل تحليل خصائص الاستشراق وخصائص الدراسات العربية المتعلقة به، إلى تقرير أمر يعسر مجاراته فيه، وهو أنّ «في الفكر العربي المعاصر لدينا أيديولوجيات، ولم نؤسس نظرية في المعرفة». إنّ البحث عن التفرد والتميّز في هذا المجال لا معنى له في تقديرنا. فالمعرفة البشرية ليست غربية ولا شرقية، وهي لا تعترف قطعاً بالحدود من أي نوع كانت، لا إثنية ولا دينية ولا قومية ولا لغوية ولا غيرها. وإن ما يميّز نظرية في المعرفة من نظرية أخرى هو مدى استجابتها لمقتضيات عصرها، وهو اندراجها في الآفاق الذهنية لمعاصريها أو انبتاتها عنها، والتقيد بالماضي من مسالكها. وما نحسب الخصلتين اللتين أشار إليهما، وإلى غيابهما في فكرنا، أي «الغرابة والدهشة»، تنتميان إلى أمة من الأمم أو إلى ثقافة دون أخرى. إن حضورهما حضور بارز بالتأكيد في الثقافة الغربية الحديثة، ومتناغم مع ازدهار الحضارة في ربوع الغرب، إلا أن هذا الحضور لم يكن أقل بروزاً في الثقافة العربية إبان ازدهار الحضارة الإسلامية في القرون الهجرية الخمسة الأولى. ولئن تقلص عندنا، في أيامنا ومنذ عصور الانحطاط، فلأنّ إسهامنا في المدّ الحضاري البشري عموماً قد تقلص هو

كذلك. ومعنى ذلك بالخصوص أن طموحنا ينبغي أن يتوجه لا إلى التفرد والتميز في نظرية المعرفة، بل إلى الانخراط في صلب النظرية ـ أو بالأحرى النظريات ـ الراهنة وتملّكها على أنها ملك مشاع للإنسان بما هو إنسان، بصرف النظر عن الاعتبارات الخصوصية في مجالات الحياة والنشاط الأخرى.

اهتم د. حسن حنفي إثر المدخل المتعلق بالإشكال النظري بسبعة محاور، هي على التوالي بحسب العناوين التي وضعها لها:

١ ـ الاستشراق في الفكر العربي المعاصر.

٢ ـ مناهج المستشرقين.

٣ ـ المعرفي قبل الأيديولوجي.

٤ ـ الأيديولوجي قبل المعرفي.

٥ ـ الاستشراق وحوار الحضارات.

٦ ـ من الاستشراق إلى الاستغراب.

٧ ـ وأخيراً من الصورة الذهنية إلى الواقع الاجتماعي.

والمتتبع لما جاء ضمن هذه المحاور يلحظ تداخلاً مستمراً بين وصف مناهج المستشرقين والمواضيع التي طرقوها ومواقفهم المعرفية أو الأيديولوجية، وردود الأفعال عليها في الدراسات العربية. وقد أدّى توخّي هذه الطريقة في تناول المسألة إلى تشتّت المادة التي يمكن أن تستخلص منها نتائج واضحة في شأن توجه الدراسات العربية للاستشراق نحو تغليب البعد المعرفي الخالص، الواعي بحدوده والمتجاوز للموانع والمحرّمات في آن، أو البعد الأيديولوجي المتقلب بحسب الأمزجة والمصالح وغيرها من العوامل الذاتية والجمعية.

إن الورقة التي نُعنى بالتعقيب عليها ثرية بالمعلومات عن الاستشراق ذاته، وعن أصدائه في الفكر العربي. ولا شك في أنه يستحيل الإلمام في ورقة كهذه بكل ما كتبه المستشرقون، وبكل ما كتبه العرب عن الاستشراق، كما أنه يعسر التعقيب على كل ما جاء في الورقة من أفكار وأحكام. ولذا فنحن مضطرون إلى انتقاء ما بدا لنا في حاجة إلى المناقشة، تاركين للقارئ مجال الاطّلاع على تفاصيلها ومتعة الاستفادة من المعطيات الغزيرة الواردة فيها.

إننا أولاً لا نشاطر الباحث رأيه أن «الاستشراق له رؤية موحّدة بصرف النظر عن ميادين المعرفة»، و«له ردود أفعال واحدة بالنسبة إلى موقف الغرب من الشعوب المستعمرة، وموقف هذه الشعوب منه، بعد حركات التحرر الوطني، وبداية البحوث والدراسات الوطنية». فهذا الرأي في نظرنا غير منصف للعديد من المستشرقين الذين لم يكونوا من أنصار الاستعمار بكل أشكاله، ولا حتى معنيين به. ولا ندري، على سبيل المثال فقط، ما علاقة المستشرق السويدي نيبرغ (Nyberg) بالاستعمار وهو يحقق وينشر كتاب **الانتصار** للخياط، أول أثر معتزلي يرى النور في نطاق حركة التحقيق والنشر لأمهات كتب الاعتزال وغير الاعتزال المغمورة، والتي نهضت بها أجيال من المستشرقين. ربما كان من الأجدى في هذا المضمار أن نلاحظ المسافة التي تفصل العالَمَ الفكري الذي كان يعيش فيه المستشرقون والمتشبع بمبادئ الحداثة والتنوير، عن العالَمِ الفكري السائد في المحيط العربي والإسلامي، الذي يغلب عليه التقليد ويتّسم بالوثوقية. فالقضية هنا هي قضية الفرق بين «نظرة إلى العالم» (Weltanschauung) حديثة، ونظرة أخرى عتيقة. والوعي بهذه القضية هو الذي من شأنه أن يبعدنا عن الأحكام الانفعالية والعاطفية المتسرّعة.

هناك رأي آخر من هذا القبيل عبّر عنه د. حنفي، ولا نراه يعكس حقيقة أوضاع الاستشراق، ومفاده أنّ «كل مجموعة من المستشرقين في دولة قد ينتمون إلى رؤية واحدة للإسلام، تاريخاً وحضارة، طبقاً لعلاقتها التاريخية مع الإسلام». يبدو لنا في هذا الرأي تأثر بالأوضاع التاريخية العامة في منطقتنا التي يشيع فيها التماهي بين المثقفين وسياسات بلدانهم تجاه العالم الخارجي. إلا أن الأمر لم يكن يوماً على هذا النحو في أوروبا، حيث يتمتع المثقفون عموماً، والجامعيون خصوصاً، بحرية كبيرة تسمح لهم بأن يخالفوا سياسات بلدانهم، بل أن يعارضوها دون أن يتّهموا بالخيانة. والأولى في هذا الصدد أن نتحدث عن جوّ عامّ كان يسود أوروبا في الحقبة الاستعمارية، ويؤثّر إلى حدّ ما في تفكير الفئة المهتمة بالعالم الإسلامي، ولكنه لا يمنع تعدد الرؤى واختلافها.

ثم اعتبر د. حنفي أن غاية الدراسات النقدية للاستشراق هي «التحرر من أحكامه ونتائجه ورؤاه أكثر من التحرر من مناهجه وطرق بحثه». وإذا كان مفهوماً وصفه التحرر من أحكام الاستشراق ونتائجه ورؤاه بأنه محاربة أيديولوجيا بأيديولوجيا أخرى مضادة، فليس من المفهوم أن نطبّق هذا الوصف على التحرر من مناهج الاستشراق وطرق بحثه. أليست هذه المناهج كونية ومعرفية بامتياز؟ ولعلّ المشكل بالنسبة إلى الفكر العربي أنه لا يجرؤ على تطبيق تلك المناهج وطرق

البحث بكل حرية، خوفاً من ردود فعل السلطة حيناً، ووقوعه تحت وطأة الضغط الاجتماعي حيناً آخر. والنتيجة هي الابتعاد عن تلك المناهج وطرق البحث، خشية إعادة النظر في ما يسمّى بالثوابت، ولو كانت قائمة على أساس واه، وتستدعي معرفة الرهانات الكامنة وراءها، والأهداف التي تحققها، لا التسليم بها في اطمئنان تام.

ولما انتقل د. حسن حنفي إلى استعراض مناهج الاستشراق حصرها في أربعة هي على التوالي: المنهج التاريخي، ومنهج الأثر والتأثر، والمنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي. ولو سلّمنا جدلا بأنّ تلك المناهج منحصرة في هذه الأربعة، فما السرّ يا ترى في أن تكون هي ذاتها خصبة في بيئاتها، عقيمة متحاملة عندما تطبّق على الحضارة الإسلامية؟ إن في هذا الموقف نرجسية لا نعتقد أنها كفيلة بالخروج بالدراسات العربية من قوقعة اجترار الماضي، بما في هذا الاجترار من انحطاط عن الأصل لا محالة. ونحن بالعكس على يقين من أن تخلف الدراسات العربية يكمن أساساً في عدم تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية السائدة في الغرب، بما يترتب بالضرورة على وضع الموروث بفضل تلك المناهج على محك النقد من مراجعة للكثير من المسلّمات التي فقدت صلاحيتها ومصداقيتها في عصرنا.

ولسنا على كل حال متفقين مع د. حنفي حين يقرر أن تطبيق المنهج التاريخي يؤدي إلى «تحويل الظاهرة الفكرية إلى أسماء أعلام أو مذاهب أو فرق أو طوائف نشأت وتطورت في التاريخ». قد تكون هناك عيوب ونقائص في تطبيق المنهج التاريخي، وهي موجودة بالتأكيد حين يطبّق هذا المنهج على الظواهر التاريخية، مهما كان نوعها، لنقص في الوثائق والمستندات، أو لعجز عن إدراك فحواها على حقيقته. ولكنّ ذلك لا ينبغي أن يكون مدعاة إلى رفض النتائج المهمة التي وصلت إليها البحوث التاريخية، والتي أنارت لنا الكثير مما غمض من ماضينا السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري، متعللين في هذا الرفض ـ كما فعل د. حنفي ـ بأن «الغاية من المنهج التاريخي جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الحضارة الإسلامية حتى تحكم القوى الغربية السيطرة على الشعوب التي تجهلها». ومن المفارقات أن يتمّ تحويل الظاهرة الفكرية على النحو الذي وُصف من ناحية، وأن يصلح هذا التحويل لإحكام السيطرة على الشعوب من ناحية ثانية. فقد كان من المفروض أن تفشل السيطرة في هذه الحالة، وقد جانبت الصواب في مقاربتها للظاهرة الفكرية الإسلامية، لا أن تنجح في مسعاها.

والمأخذ نفسه يمكن أن يسجّل على ما يستخلصه د. حنفي من منهج الأثر والتأثر. أليس السائد في فكرنا أن أجدادنا قد أبدعوا في كل ميدان على غير مثال؟ ما المانع من خضوع الحضارة الإسلامية، كغيرها من سائر الحضارات، لسنن العمران البشري، حسب التعبير الخلدوني، ومن أخذ المسلمين عن غيرهم في شتى صنوف المعرفة ونُظُم الاجتماع؟ لماذا نحوّل أنظارنا عن الدراسات العديدة التي أنجزها الغربيون، وحاولوا فيها أن يميّزوا بين نصيب الأخذ عن الآخر ونصيب الإضافة في كل ظاهرة حضارية، بما فيها الظاهرة الأوروبية نفسها؟ أليس في ذلك تجنّ على المنهج هو منه براء؟ صحيح أن بعض المستشرقين ينفي عن الحضارة الإسلامية كل إبداع، ولكن هؤلاء قلة قليلة، والشاذ يحفظ ولا يقاس عليه ولا يجوز تعميمه. والأغرب من هذا أن يعاب على المستشرقين استعمالهم للمنهج التحليلي بدعوى «ضياع النظرة الكلية وتحويل الحضارة الإسلامية الحية إلى أجزاء متناثرة، مثل أجزاء محرك العربة المفكوك، ولكنه لا يعمل». فمتى كان التركيب ممكناً قبل التحليل وحسن معرفة العناصر المكوّنة للمركّب؟ وهب أن المستشرقين اكتفوا بالتحليل دون التركيب، فماذا يعيق المسلمين عن القيام بهذه العملية اللاحقة للتحليل إن أحسنوا استيعاب النتائج التي وصل إليها غيرهم في مستوى الأجزاء؟ لسنا نرى هنا إلا افتعالاً لقضية زائفة لا يغني الاهتمام بها العلم في شيء.

أما منهج الإسقاط، فهو فعلاً من المزالق التي كثيراً ما يقع فيها الدارسون من المستشرقين وغير المستشرقين. إلا أن بعض الأمثلة على هذا المنهج غير مقنعة تمام الإقناع. فعندما حكى د. حنفي ما يقوله الاستشراق «إن الإسلام يخلط بين الدين والدولة، وبين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فاستحالت العلمانية»، لم نتبيّن في هذا القول إسقاطاً بقدر ما ظهرت من خلاله خصائص النظرة الماهوية إلى الدين، وإلى الإسلام على وجه الخصوص، كما تتجلى في الأدبيات الإسلامية الشائعة. فهذه الأدبيات هي التي تؤكد قبل غيرها أن الإسلام دين ودولة، ولا مجال في رحابه للعلمانية. والملاحظ هنا أن العلمانية تقدّم وكأنها نتيجة لاختيارات عقدية، بينما هي في حقيقتها سيرورة اجتماعية فاعلة في كل المجتمعات مهما كان دينها، بحكم عوامل موضوعية ناشئة عن أنماط الإنتاج الحديثة، وعن طبيعة الثقافة التي ظهرت في الغرب منذ عصر نهضته وصارت اليوم كونية، وهي التي نزعت الأقنعة عن المبررات الدينية التقليدية للمؤسسات المجتمعية برمّتها، وأظهرت ميزتها البشرية الهشّة والنسبية.

ولقد كنا ننتظر من محور «المعرفي قبل الأيديولوجي» أن نتعرّف في ثناياه

على الدراسات العربية التي استفادت من إنتاج المستشرقين في فهم الإسلام وثقافته وحضارته، حين حققوا النصوص وترجموها وكشفوا العديد من الظواهر الغائبة عن الوعي العربي، وهم ينظرون من زاوية خارجية ويقارنون عن قصد أو عن غير قصد بما في ثقافتهم وتراثهم، ولكننا فوجئنا بحديث ضمن هذا المحور عن الرد على الشبهات، وعن تصحيح الأخطاء وتحصين المسلمين، أي بما سمّاه د. حنفي نفسه دفاعاً. وهذه الأمور كلها تنتمي في تقديرنا إلى الأيديولوجي قبل المعرفي، لا إلى المعرفي قبل الأيديولوجي.

وقد أصاب د. حنفي في فحص المظاهر التي يتجلى فيها الأيديولوجي قبل المعرفي، وفي الحكم الذي أصدره في هذا المجال على الفكر العربي، وهو يواجه الاستشراق المتحامل ومحاولات التنصير التي صاحبته، وتقديمه العرب والمسلمين على أنهم إرهابيون ولا يفهمون إلا لغة القوة، حين قال إن القليل من العرب «من يحلل أزمة الاستشراق تحليلاً موضوعياً». إلا أن هذا المحور يحتوي عرَضاً على فكرة غريبة لا يمكننا السكوت عنها، وهي أن السلام مع إسرائيل «برز على أكتاف العلمانية»، وكأن الأنظمة العربية من المحيط إلى الخليج، ومصر والأردن تخصيصاً، قد كانت في أية فترة من التاريخ المعاصر أنظمة علمانية. وانطباعنا حين وقفنا على هذا الحكم أنّ للدكتور حنفي مشكلة مع العلمانية يطرحها بمناسبة وبلا مناسبة، على غرار العديد من المفكرين العرب والإسلامويين، لكن يُظلم فيها الواقع ويُتجنّى على ظاهرة اجتماعية انتشرت في سائر المجتمعات على اختلاف ثقافاتها وتقاليدها وأديانها، وهي في نهاية التحليل في صالح الدين حين يتخلص من التوظيف السياسي، ولا ينفع في ردها اتهامها بالمصائب التي تعانيها شعوبنا.

وبانتقالنا من المحاور الأربعة الأولى إلى محور «الاستشراق وحوار الحضارات»، لم نشعر بهذا الحوار الذي يدل عليه العنوان الفرعي، فلم نجد سوى نبذ للاستشراق غير المنصف وتمجيد، بل تبنّ ساذج، لأطروحات الذين يشيدون بماضينا، وبإسهامات حضارتنا، ويقدّمون الإسلام على أنه «البديل عن الحضارة العالمية وهو مشروع الأمل»، على غرار غارودي. ولا بد هنا من طرح السؤال التالي: مَن هم الذين يقدّمون لنا خدمة جليلة، أأولئك الذين يمدحوننا بما فينا، وبما ليس فينا، أم أولئك الذين يدلوننا على مواطن الضعف فينا حتى نتلافاها؟ أليست الإشادة بنا مُخدّراً يبقينا على حالة وَهننا، وينمّي قناعتنا ورضانا عن أنفسنا، بينما نحن نعاني التخلف بكل أشكاله؟ إن أي حوار للحضارات ـ على فرض وجود أكثر من حضارة واحدة في عصرنا، ولسنا ممّن يقول بهذا

التعدد ـ لا يملك حظاً ولو ضئيلاً من النجاح إلا بين متحاورين متكافئين، اقتصادياً وعسكرياً وعلمياً. وما أبعد العرب، مع الأسف الشديد، عن أن يكونوا أكفاء لأطراف الحوار الأخرى في مختلف المجالات.

أما المحور السادس «من الاستشراق إلى الاستغراب»، فقد أعاد فيه د. حنفي طرح أفكار مهمة تتعلق بضرورة دراسة العرب والمسلمين للغرب، كما يدرس الغربيون عالَمَ العرب والإسلام. إلا أن الخلفية التي يستند إليها هذا الطرح في حاجة إلى مناقشة. فريح الشرق التي يتحدث عنها إنما يقع العرب على هامشها، وليس لهم أي تأثير فيها. هي تهبّ فعلاً، ولكنّ القوى التي تنفخ فيها هي الصين والهند واليابان وكوريا الجنوبية ـ وكلها بلدان غير إسلامية ـ لا إندونيسيا، ولا باكستان، ولا بنغلاديش، ولا حتى ماليزيا، رغم ما حققته بفضل أقليتها ذات الأصل الصيني.

وتعلق المحور السابع والأخير، «من الصورة الذهنية إلى الواقع الاجتماعي»، بالتحولات التي طرأت على الحركة الاستشراقية. ويبلغ حسن ظن د. حنفي بهذا التغيير إلى درجة اعتبار المستشرق الجديد قد «تحول إلى مناضل ضد المستشرق الاستعماري القديم». والحقيقة أن اطلاعنا على الدراسات الاستشراقية الأنثروبولوجية الحديثة لا يسمح لنا بمجاراته في هذا الرأي. فخصائص الاستشراق في نصف القرن الأخير تتمثل أساساً في غلبة الأنموذج الأمريكي المركّز على المقاربات المعهودة في العلوم السياسية. ونحن نشك في قيمة هذه الدراسات، رغم ما تكشف عنه من مظاهر الحياة العربية والإسلامية التي تشغل الساسة والرأي العام في الداخل والخارج، وذلك لسببين على الأقل: **أولهما** نزعتها إلى تعميم ما ينطبق على بعض الممارسات الهامشية أو المحلية المحدودة، ومحاولة استخراج قوانين وقواعد عامة منها، و**ثانيهما** أنها تفتقر في الأغلب إلى معرفة البعد التاريخي للظواهر المدروسة معرفة دقيقة ومن خلال النصوص التأسيسية، فلا يمكنها النفاذ إلى عمق الظاهرة وإدراك مدى حظوظها في البقاء والتأقلم مع الأوضاع المعيشية الجديدة.

إلى جانب تعقيبنا على عدد من الآراء الواردة في ورقة د. حسن حنفي، نودّ الإشارة إلى أمرين غابا عن هذه الورقة:

١ ـ غابت الإشارة، ولو السريعة، إلى مدرسة استشراقية أنغلوسكسونية، في دراسة القرآن وبدايات العهد الإسلامي، ظهرت آثارها في سبعينيات القرن الماضي.

ومعروف أن من أعلام هذه المدرسة الأمريكي جون وانسبرو (Wansbrough) وتلامذته، وعلى الأخص الاسكاندينافية بتريسيا كرون (Crone) والبريطاني مايكل كوك (Cook)، ومن لفّ لفّهم من أمثال الفرنسي ألفريد لويس دي بريمار (De Prémare). فمن المستحسن أن نرى هل كانت لهذه المدرسة أصداء إيجابية أو سلبية في الدراسات العربية للاستشراق؟، ولا سيما وهي تشكك في كون المصحف قد جمع إثر وفاة الرسول، وترى أن تحريره قد تواصل إلى بداية القرن الثالث. ثم هي تشكك في معلومات هي بالنسبة إلينا بديهية، من مثل أن تكون يثرب المدينة هي التي نعرفها في الحجاز، وما إلى ذلك، مما يبدو أنه آخر صيحة في علم التاريخ على أسس غير تقليدية.

٢ ـ توخّى د. حنفي مقاربة ثقافوية غابت عنها العوامل الموضوعية التي تفسّر خصائص الدراسات العربية للاستشراق بين المعرفي والأيديولوجي. فمن البديهي أنّ المعرفي لا يزدهر وينتشر بين أوسع الطبقات والفئات الاجتماعية إلا في مناخ من الحرية، ومن حرية التعبير على وجه الخصوص. ولذلك، فما دام هذا المناخ مفقوداً أو شبه مفقود في بلداننا، فإنّ الطريق مفتوح في وجه المواقف الأيديولوجية، على اختلاف مشارب أصحابها، ولا سيما منهم دعاة المحافظة على الوضع القائم والتيارات التي تخشى آثار المثاقفة، وتتشبث بحلول الماضي، رغم اختلاف الظروف التاريخية المعاصرة عن ظروف ذلك الماضي الممثلن إلى أقصى الدرجات.

وعلى هذا الأساس، فإن السؤال الذي ختم به د.حسن حنفي ورقته، وهو: «متى تتحول الدراسات العربية للاستشراق، من مراجعة أدبيات الاستشراق للكشف عن الأيديولوجي في المعرفي، إلى دراسات عربية مباشرة لواقع العالم الإسلامي وتاريخه، حاضره وماضيه، مع تغليب المعرفي على الأيديولوجي والتحرر من الفعل ورد الفعل، وينتهي مركّب العظمة والنقص في الاستشراق والاستغراب؟». هذا السؤال يبقى، على وجاهته، معلّقاً، لأنّ التحليل الذي قام به للموضوع المطروح لا يؤدي إليه بصفة طبيعية، ولا يستشرف السبل إلى تجاوزه في المستقبل المنظور. وهذه في تقديرنا هي المهمّة الأساسية الموكولة إلى ندوتنا هذه، وإلى مثيلاتها، وذلك بوضع الإصبع على موضع الداء، والجرأة على الإقرار بضآلة المعرفي في فكرنا العربي المعاصر، سواء تعلق الأمر بالاستشراق أو بغيره، وعلى الاعتراف بأن الأيديولوجي تضخم في هذا الفكر تضخماً سرطانياً، وحجب عنا رؤية واقعنا على حقيقته المرّة.

تعقيــب (٢)

رضوان السيد(*)

فهمتُ أنّ المقصود من مقالة الأيديولوجي والمعرفي في الاستشراق، بحث تأثيرات الاستشراق في الأُطروحات العربية والعلوم العربية، وتطور المواقف العربية من نتاجات ذاك الاستشراق. والذي أراه أن الاستشراق، ومنذ الرُبع الأخير من القرن التاسع عشر، وحتى الخمسينيات من القرن العشرين، أثّر في أفكار وممارسات العلماء والمثقفين العرب بالأشكال التالية:

١ ـ تحقيق المخطوطات العربية ونشْرها. فقد نشر المستشرقون طَوالَ الحقبة السالفة الذكر، بدءاً بمنتصف القرن التاسع عشر وإلى منتصف القرن العشرين، حوالىَ الألف نصّ في سائر مناحي الثقافة العربية القديمة، وبخاصةٍ في التاريخ والتراجم والجغرافيا والطب والفلك. وتعلّم العربُ والمسلمون منهم صناعة النشر والتحقيق. فأقبلوا أولاً على نشْر ما نشره المستشرقون دونما تحقيقٍ وفهارس. ثم بدأوا ينشرون نصوصاً لم ينشرها المستشرقون، ثم أخذوا منهم أيضاً أساليب الفهرسة والتكشيف ومقارنة المخطوطات، وصُنْع فهارس لخزائن المخطوطات.

٢ ـ اقترن نشر المخطوطات العربية لدى المستشرقين بالنزوعَين: النهضوي في الروح والغايات، والتاريخاني في الفكرة والمنهج والطرائق، بدون أن ينفي ذلك استمرار وجود مستشرقين ذوي غايات تبشيرية أو استعمارية. وقد أفاد العربُ والمسلمون من المنهج، كما اقتنعوا بالروح النهضوي، وتجلَّى ذلك في اختيارهم للمخطوطات التي يُرادُ نشرُها في الثلث الأول من القرن العشرين، ثم

(*) ألقاه عنه بالنيابة د. وجيه كوثراني.

في البدء بتوليد نصوص مؤسَّسة على النصوص المنشورة أو على الأفكار الأوروبية. ومن ذلك الإقبال على كتابة المعاجم والقواميس ودوائر المعارف، والإقبال على الكتابة في التاريخ الأدبي واللغوي، وفي تاريخ المدنية الإسلامية، والتاريخ الثقافي العربي والإسلامي. وفي هذا المجال يمكن ذكر **تاريخ الآداب العربية** و**تاريخ التمدن الإسلامي** لجرجي زيدان، و**فجر الإسلام** و**ضحى الإسلام** و**ظُهر الإسلام** لأحمد أمين. ولا شكَّ في أنّ هذه المناهج والأفكار كلّها أوروبية، لكنها طُبّقت عربياً وإسلامياً بنجاحٍ كبير.

٣ ـ وأثّر الاستشراقُ أيضاً في الوصول إلى اختيارات معيّنةٍ في التاريخ الثقافي والتيارات الثقافية. ومن ضمن ذلك الهجران التدريجي للأشعرية، والإقبال على فلاسفة الإسلام، ثم على المعتزلة. وهذان خياران اتّبعهما المستشرقون، ووافقهم عليهما العرب الإصلاحيون والأيديولوجيون. وما اقتصر الأمر على ذلك، أي اختيار الفلاسفة، ومتكلّمي المعتزلة، باعتبارهم الأكثر تمثيلاً لروح التقدم في الإسلام، بل إنه في مجال الكتابة التاريخية، فإنّ فلهاوزن في كتابه: **الدولة العربية وسقوطها،** فسَّر التاريخ الأول للدولة العربية تفسيراً قومياً (أي عرب/عجم)، فتبعه في ذلك مؤلّفون عربٌ كثيرون على مدى أكثر من نصف قرن.

* * *

وما كانت العلائق العربيةُ والإسلامية بالاستشراق طيبةً على طول الخطّ. ففي الوقت الذي اندفع فيه العرب لتعلُّم النشر والتحقيق من المستشرقين واستجلبوهم إلى مؤسَّساتهم، كانت بعض الأوساط منزعجةً من النزعة التبشيرية والممارسة التبشيرية لدى بعض المستشرقين، كما انزعج الإصلاحيون المسلمون من نزعات التمييز لدى الأوروبيين، وانتقدوا الأمرين: التمييز في النظرة، والتبشير في الممارسة.

وفي ما بين العشرينيات والخمسينيات من القرن العشرين، تطور الأمر لدى الإسلاميين الجدد إلى رفض الاستشراق بتاتاً، باعتباره تبشيراً واستعماراً. ولأنّ الموروث الثقافي صار جزءاً من الهوية في ظروف الأربعينيات والخمسينيات، التي نشبت فيها صراعاتٌ ضاريةٌ على السلطة، وعلى الخيارات الثقافية في المجتمع والدولة، فإنّ نقد الاستشراق، كما بدا لدى محمد البهي في **الفكر الإسلامي**

الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ما عاد نقداً خارجياً، مثل الذي بدا في **التبشير والاستعمار** لعمر فروخ ومصطفى الخالدي، بل صار أيضاً نقداً داخلياً لجماعات وفئات اجتماعية وثقافية وسياسية، شملها الإسلاميون جميعاً بمصطلح «تيارات التغريب والعلمانية».

وإذا كان النقد الإسلامي للاستشراق نقداً أصالياً، فإنّ النقد الآخَر اليساري والحداثي/التقدمي للاستشراق، اتخذ طابعاً أيديولوجياً في سياق أيديولوجيا حركات التحرر من الاستعمار، وبناء الثقافة الذاتية أو القومية. وفي مطلع الخمسينيات نشبت الحرب الباردة بين الجبّارين ومعسكريهما، وبالتوازي مع ذلك حدث الاصطفاف العربي والإسلامي، وفي سياق هذا الاصطفاف، أَنتج اليساريون وأيديولوجيو التحرر من الخطاب التاريخاني المفوَّت أو من الخطاب الإمبريالي، نقداً صارماً للاستشراق، باعتباره أيديولوجيا استعمارية. وكان من ذلك نقد العروي وأنور عبد الملك وإدوارد سعيد والجابري وحسين مروة والطيب تيزيني وحسن حنفي. ودخل محمد أركون وعزيز العظمة ووجيه كوثراني في المعمعة للأسباب السالفة، وضرورات منهجية أُخرى. ويستحقُّ هشام جعيط معالجةً منفردةً للموازنة التي أنجزها في نقد الاستشراق والعلاقة بالغرب من جهة، وتحقيق تقدم بارز في الدراسات المدينية والثقافية الإسلامية الوسيطة والحديثة من جهة أخرى.

وأياً يكن الأمر، فإنّ القطيعة مع الاستشراق التاريخاني حصلت حينما كان الاستشراق نفسه يتغيَّر تحت وطأة الثورات والمتغيرات في العلوم الاجتماعية والتاريخية والسياسية، في السبعينات والثمانينيات من القرن الماضي.

لقد قرأْتُ بالطبع مقالة د. حنفي، التي تجاوز فيها أُطروحته في الاستغراب، وتوصَّل إلى القول بآثارٍ مختلطةٍ للاستشراق، بعضها إيجابي، لكنها في الأكثر سلبية. والواقعُ أنّ المفكرين العرب في ما بين الستينيات والثمانينيات من القرن الماضي، مكَّنونا من إنجازٍ قطيعةٍ مع الاستشراق، قديمه وجديده. أمّا الاستشراق القديم (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠)، فينبغي أن يُفهم في ظلّ البراديغم الذي كان سائداً عن علائق أوروبا بالعالم، ورسالتها التحضيرية والتوجيهية. وهناك استشراقٌ جديدٌ، بمعنى أنه ما يزال يتعاطى بمسائل النصوص والموروث الإسلامي حتى اليوم. وبعضُ هؤلاء الجدد يملكون تصوراتٍ سلبيةً عن الإسلام القديم استناداً إلى موقفٍ من الدين، أو من الأُصولية الإسلامية،

أو من الخيارات الدينية والثقافية لدى العرب والمسلمين المعاصرين. وهذا القسم الباقي من «الاستشراق» يستحقُّ الاهتمام بالطبع، لكنه ما عاد مهماً إلا باعتباره أحد الخيارات التي يقوم بها أيضاً عربٌ ومسلمون في العقود الثلاثة الأخيرة، بمعنى أنّ الحكم عليها أو تحليلها ونقدها للإفادة منها يخضعُ للباراديغمات الجديدة البارزة في مجالات نقد النصّ، وأنظمة الخطاب، واللسانيات، وفلسفة الدين، والدراسات المقارنة. وسنجد دائماً دراسةً هنا أو هناك، تسحرُنا لهذا السبب أو ذاك. لكنها ما عادت مؤثّرةً فينا على مستوى الخطاب أو المقولات، كما أنها ما عادت أُنموذجاً يُحتذى لدى أولئك الذين يكتبون بالفرنسية أو الإنكليزية من العرب والمسلمين. لقد كان في النقد الإسلامي للاستشراق الكثير من التعسُّف والمجازفة. كما كان في النقد اليساري والأكاديمي الكثير من الأيديولوجيا. لكنْ أياً يكن الأمر، فإنّ القطيعة أُنجزت، وما عاد أحدٌ منا قادراً أو راغباً في تقليد الاستشراق، سواء أكان فيلولوجياً وتاريخانياً أو أيديولوجياً. فأنا شديد العشق، على سبيل المثال، لنتاجات دانيال جيماريه وجوزف فان إس، وويلفريد مادلونغ. لكنني لا أرغب في تقليدها أو نقدها ونقضها. لقد انتهى أَمْرُ الدراسات الإسلامية ذات النهج الفيلولوجي والتاريخاني، ونقطة على السطر.

على أنّ الجزء الأكبر من اهتمامات الأوروبيين والأمريكيين واليابانيين والهنود والسياسيين بنا اليوم يتناول الحاضر العربي والإسلامي ومشكلاته ومشكلاتهم معنا فيه. ولا أستطيع أن أعتبر هذه الاهتمامات، وإن كان كلُّ كتابٍ منها يتضمن فصلاً أو أكثر عن الإسلام الكلاسيكي، من ضمن الاستشراق الذي انقضى أو كاد. والتعامل معها باعتبارها دراسات شرق أوسطية أو آسيوية أو أفريقية أو ثقافية، يكون من ضمن مناهج العلوم السياسية والاقتصادية، والعلوم الإنسانية بشكلٍ عامّ. ونحن نتبع المناهجَ نفسَها، ونجري المُراجعات والنقود على أساسٍ من العلمية أو المنهجيات المعاصرة التي تُتيحُ ذلك. وسيظلُّ بمقدور الإسلاميين واليساريين اتّهام هذا السوسيولوجي الفرنسي أو ذاك بالاستشراقية أو التعصُّب أو التمييز العنصري والاستعماري، لكنّ أحداً لن يُصدّقهم إلا إذا كان النقد علمياً، ويعتمد منهجيةً موضوعية.

إن الذي يبقى علينا القيامُ به في مجال المعرفي والأيديولوجي، إنما يتعلّق بنقد الأيديولوجيات التي سادت في حقبة الحرب الباردة، وكانت جزءاً من النضال ضد المستعمرين والإمبرياليين وحمولاتهم الثقافية. فالعمل على الموروث أو

على التراث ما كان يهدفُ إلى انتزاعه فقط من أيدي المستشرقين أو إلى نشر رؤى موضوعية ومعرفية للتاريخ والفقه وعلم الكلام والوجود الحَضَري والمديني ونصوص التراث السياسي، على سبيل المثال، بل كان يُرادُ امتلاكُهُ أو إعادةُ امتلاكه، واستعمالُهُ في إعادة تشكيل الحاضر والمستقبل، بطرائق مختلفة عن طرائق الإسلاميين. وفي هذا المجال، فإنّ د. حسن حنفي، وأ. محمد أركون، هما بين أكبر المعاصرين العاملين في المجال التراثي ـ بأهدافٍ وغاياتٍ تحررية وتحريرية وتوظيفية ـ بعد أن انتهيا من طرد الاستشراق الشيطاني. والذي أراه أنّ الإنجازات العربية في مجالات تاريخ الفكر العربي والإسلامي في العقود الأخيرة، ينبغي دعمُها، والعمل على زيادة علميتها، بالتعرض للأطروحات الانتقائية والتحررية والتحريرية والتوظيفية للمفكّرين النقديين ـ من أمثال الجابري وأركون وحسن حنفي ـ بالمراجعة والنقد الموضوعي والمقارن.

المناقشــات

١ ـ عبد الإله بلقزيز

لم ينجح الفكر العربي المعاصر، حتى الآن، في الدخول في مناظرة علمية حقيقية مع الاستشراق والمستشرقين، على ما يقول محمد أركون وهو يعلّق ـ في إحدى دراساته ـ على الأشكال المختلفة من الصلة التي نسجها المثقفون العرب مع ذلك الخطاب الغربي حول الإسلام ومجتمعاته. فالأعمّ الأغلب مما كُتب عن الاستشراق ينتمي إلى السجال الأيديولوجي، وينبش تحت تراث النيات والغايات باحثاً عن قرينة اتهام. وحسناً فعل رضوان السيد حين ذكّر بالسجال الأيديولوجي اليساري ضد الاستشراق، وهو الذي لا يختلف في النتيجة ـ وإن اختلف في العُدّة المعرفية والأدوات ـ عن سجال الإسلاميين معه منذ محمد البهي حتى اليوم. ثم حسناً فعل عبد المجيد الشرفي حين نبّه إلى حاجة العرب إلى الاستفادة من مناهج المستشرقين وطرائقهم في الدرس والكفّ عن كيل التُهم. إنها دعوة مشروعة، لا شك، لكنها ليست خارج حيّز المساءلة. والحق أن عبد المجيد الشرفي نفسه ساءلها، ضمناً، حيث قرر ـ وهو محق ـ أن المعرفة الاستشراقية لا تحتل، إلا مرتبة هامشية في رحاب المعرفة الغربية. وهو ما يعززه تأكيد رضوان السيد، ومنذ سنوات، على أن زمن الاستشراق مضى وانقضى، وذهابُهُ اليوم إلى القول إن الإعجاب بمستشرقين ليس يعني تقليدهم، وإن كانوا بحجم فان إسْ.

أقول هذا الكلام لأن كتاباً قليل القيمة العلمية، أو على الأقل كثيف الحمولة الأيديولوجية، مثل كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد، يمثّل عند كثيرين اليوم مثالاً للمناظرة المطلوبة مع الاستشراق. ومع أن هذا الكتاب دون كتابه **الثقافة والإمبريالية** أهميةً وقيمة، إلا أنه حظي بالشعبية أكثر. وفي هذا قرينة

كافية على نوع الصورة التي يحملها الوعي الثقافي العربي عن الاستشراق، ونوع الأسئلة التي يطرحها على نفسه وهو يقرأ نصوص المستشرقين. لعل نقد خلفيات الاستشراق الأيديولوجية والصور النمطية التي كوّنتها المعرفة الغربية طويلاً عن الإسلام والمسلمين والعرب كان مفيداً في فترة من الفترات، وكان مفيداً فضح المركزية الأوروبية وتفكيك «علمها» ونقد فرضياتها ويقينياتها المطلقة، وهو ما قام به أنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوارد سعيد. غير أن النقد الذي لم ننصرف إليه بعد إلا جزئياً ـ على مثال ما فعل عبد الله العروي في نقده لمنهج الأنثروبولوجيا الثقافية عند فون غرونباوم، وكما فعل محمد أركون في نقد التاريخانيات والمناهج الفيلولوجية ـ هو النقد المعرفي: نقد الفرضيات الفكرية والمناهج المطبقة والاستنتاجات المتحصّلة في ضوء ثورة العلوم الإنسانية المعاصرة ومذاهبها ومكتسباتها العلمية، بما هي قاعدة ذلك النقد المطلوب ومعياره.

٢ ـ نديم نجدي

الملاحظة الأولى أن الاستشراق برمته جاء نتيجة، وليس سبباً؛ إنه نتاج ما آلت إليه الثقافة والحضارة العربية من فائض القوة لدى حضارة أرادت أن ترسم صورة غائية عن الآخر البعيد، وهذا يجعل من سمات الهوية الغربية أنها ذات خصوصية تتسم بالتفوق. وهذا إنشاء غربي، أو بالأحرى استيهام تحكمه اعتبارات أيديولوجية كشف عنها إدوارد سعيد بحذاقة ودقة، فأثار حفيظتهم وإعجاب بعضهم، فذاع صيته.

الملاحظة الثانية أنه لا يوجد استشراق، بل ثمة مستشرقون، ولكل واحد اعتباراته الزمنية والمنهجية، وإن كان ثمة ما يشي بتوحدهم تحت مظلة هوية غربية فيها من المتخيل عن الشرق والشرقيين، وهو ما يكفي للقول إن ثمة رابطاً بين ماركس في ما قال عند الهند، ورينان في نظريته العنصرية للشرق.

إن مأخذي على د. حنفي دعوته إلى إقامة علم أصلي لدراسة الغرب كي نحوّل أنفسنا من موضوع مدروس إلى ذات دارسة بطريقة إرادوية لا تفي بالمطلوب، لأن من شأن التركيز على ذلك قلب الأولويات. المطلوب إذاً التركيز بادئ ذي بدء على الاعتراف بأن ثمة أزمة عميقة في الوطن العربي تستوجب النقد، نقد الذات أولاً، للشروع بالتالي في نقد سيئات الآخر.

٣ ـ منى فياض

سأكون مباشرة ومختصرة لضيق الوقت: في مسألة الذات والموضوع، وفي ضرورة أنه آن الأوان لأن تتحول الذات العربية إلى فاعلة ودارسة للنتاج الفكري الغربي وحاكمة عليه، بدل أن تظل هي موضع دراسة استشراقية. لا بد من لفت الانتباه إلى أن التمنيات وحدها لا تكفي، ولا يكفي الانطلاق من الإرادة الذاتية وحدها لجعل أنفسنا في موضع الدارس للغرب بطريقة مؤثرة وفاعلة. والمثال على ذلك ما حصل مع كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد، الذي يجد البعض أنه صار ـ دون وجه حق ـ محور الكثير من الجدل والأبحاث من دون غيره من المؤلفات التي تناولت مواضيع مشابهة لموضوعه، والتي يجدها د. عبد الإله بلقزيز أكثر جدارة واستحقاقاً منه. لقد أثار كتاب إدوارد سعيد كل هذا الاهتمام لسبب بسيط هو أن المنبر الذي صدر عنه مهم وبارز، ولكون مؤلفه أكاديمياً عضوياً في أهم مراكز البحث العلمية والجامعات الأمريكية، أي أنه جزء من «الاستابليشمانت» الأكاديمي الغربي، ولهذا السبب تصبح كتاباته مرئية وظاهرة ومثيرة للاهتمام.

ستظل الأبحاث المنجزة في جامعاتنا هامشية وغير ذات فاعلية ـ إلا عندما تتناول المواضيع التي تتناول الإسلام الذي يهمّ الغرب الاطلاع عليها لمزيد من فهمها، فيترجمها ـ طالما أن هذه الجامعات لم تتحول إلى مراكز إنتاج علمي معترف بها على الصعيد العالمي، وطالما ظلت خارج الدورة العلمية، ولم تتحول إلى مركز انتاج للمعرفة. لقد قيل الكثير عن الإحصاء العالمي الذي أجري حول أول ٥٠٠ جامعة في العالم، وكون هذا اللائحة لم تحتو جامعة عربية واحدة، بما فيها الجامعة الأميركية في بيروت، التي تعدّ من أفضل الجامعات في الوطن العربي. فكيف ننتج معرفة ونحن نفتقر إلى أدنى مقومات وشروط إنتاج المعرفة التي تتدرج من الإمكانيات المادية (على أنواعها وتدرجها) إلى انعدام الحريات الأكاديمية والسياسية أو الاجتماعية منها. . .؟

ماذا عن موضوع الاستياء من كون الغرب يحتوي على متاحف تضم آثاراً عالمية من الهند إلى بلاد الرافدين، إلى الفرعونيات وغيرها؟ إن المتاحف بهذا المعنى تقام للتعرّف على تاريخ حضارة ناجزة انقضت. فعن أي حضارة غربية سنفتح متحفاً في بلادنا؟ وهل الغرب بلد واحد نقيم له متحفاً واحداً، وينتهي الأمر؟ أم هل نقيم متحفاً فرنسياً، وآخر ألمانياً، وآخر وآخر، إلى نهاية قائمة

بلدان الغرب؟ وهل نقيم متحفاً للرسم؟ وأي نوع من الرسم؟ هل هناك رسام واحد أم حقبة رسم واحدة؟ أم مدرسة واحدة؟ هل نقيم متحفاً للنحت؟ للإنتاج العلمي؟ أو التقني؟ أم للأدوات؟ أم للنسيج؟ أم لماذا؟ كيف سنختصر هذا الغرب الذي ينتج باستمرار، بمتحف واحد أو عشرة؟ ثم إنه دائم التغيّر.

من هنا، إن الموضوع الأكثر إثارة للجدوى، كان محاولة تقصّي «موانع الانتاج المعرفي والعوائق التي تقف في وجهه، وكيف نطوره بدل عمل سرد متواز بين نسب الأيديولوجيا إلى نسب المعرفة في التقسيمات المدرسية التي تكررت بشكل رتيب: من الفلسفة إلى السوسيولوجيا والدراسات التراثية والاقتصادية أو التاريخية أو السياسية أو الفكرية. . .؟

٤ ـ محمد عبد الشفيع عيسى

في نهاية هذه الندوة، لم يعد السؤال الذي يشغلني الآن عن العلاقة بين العنصرين: المعرفي والأيديولوجي، وإنما هو سؤال أبعد غوراً، في ضوء ما ذكره د. حسن حنفي في بحثه (في المبحث السابع، من الاستشراق إلى الاستغراب)، وما ذكره عبد العزيز لبيب في بحثه. لقد أصبح السؤال هو: هل ما يواجه العرب اليوم مهمة سد ثغرة معرفية لنا بحداثة الغرب، لنستعملها في إعادة تشكيل واقعنا العربي على مقاسها. . .؟ أم هي مهمة إعادة قراءة الواقع العربي في حاضره وماضيه، استئنافاً للتطور الحضاري، باستخدام الأدوات المنهجية (الحديثة)؟ يبدو لي شخصياً أن أغلب أعمال هذه الندوة مال إلى الإجابة إيجاباً عن السؤال الأول، أي أن مهمتنا المركزية هي التعرّف الأدق على حداثة الغرب لاستخدام المعرفة في إعادة تشكيل الواقع العربي، ولكنني أميل إلى الإجابة إيجاباً عن السؤال الثاني. . . !

٥ ـ كميل الحاج

في نظري المؤسس الحقيقي لـ «الاستغراب» أو هذه النزعة العدائية للغرب تستبطن الدين. فورقة الباحث تخلط بين السياسي والمعرفي. والذي يطالع أدبيات المفكرين الإسلاميين المعاصرين يُفاجأ بعبارات الشتم الموجهة إلى الغرب، مثل: فكر وافد من الغرب، فكر وثني، فكر جاحد، حظيرة الغرب (بدل حضارة الغرب). هذا الموقف السلبي من الغرب، وكما يقول عبد الله العروي، قد

أسسه محمد عبده عندما لم يشأ الاعتراف بما أنجزته الشعوب الأوروبية، إذ هاله أن يكون غير المسلمين قادرين على أن يحققوا مثل هذا الرقي والتمدن، فنسب إلى الذات ما حققه الغير[1]. هذا العلم (الاستغراب) الذي يراد له أن يكون علماً محايداً هو في النهاية علم موجه إلى تقدم الغرب، على اعتبار أنه ما زال عالماً مسيحياً، ولكن الغرب فقد هويته المسيحية أو فقد إلهه اليهودي ـ المسيحي، كما كان يقول هايدغر، وإن أكثر من نقد الغرب والمسيحية هم المفكرون الغربيون، بدءاً من فيورباخ ونيتشه وشتروس ورينان، وأخيراً برتراند راسل في كتابه: **لماذا لست مسيحياً؟**.

(١) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩)، ص ٣٩ ـ ٤١.

ختـام النـدوة

خير الدين حسيب

شكراً سيدي الرئيس،

أودّ أولاً أن أشكر جميع المشاركين في هذه الندوة، باحثين ومعقّبين ومناقشين. وبالنسبة إلى الطريقة الإجرائية التي ستتبع لاستكمال النواقص في البحوث، فهي أنه سيعطى كل باحث مدة شهر من أجل أن يجري التعديلات على بحثه في ضوء المناقشات والملاحظات التي قدمت أثناء الندوة. ويمكن أن يعطى الباحث في حالات استثنائية أكثر من شهر إذا كان بحثه يتطلب ذلك.

بالنسبة إلى المناقشات، أرجو أن تلاحظوا أن المركز منذ بدأ عمله حتى الآن يتبع طريقة في النشر خاصة به، ففي معظم مراكز الدراسات، تنشر عادة الأبحاث فقط، ونادراً ما تنشر التعقيبات أو المناقشات. أما نحن، فقد تعمدنا منذ البداية أن ننشر إلى جانب الأبحاث، التعقيبات والمناقشات التي تدور في الندوة، ونحرص على أن تكون وجهات نظر المعقّبين والمناقشين مختلفة عن الباحثين. والغرض من هذا العمل، هو أننا نحاول أن نكوّن عقلية جدلية عند القارئ العربي، بحيث لا ينظر إلى الأمور بشكل مبسّط.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنه يفوتنا دائماً أن ندعو إلى كلّ ندوة نعقدها كل الذين يجب أن يشاركوا فيها، من أجل توسيع دائرة المشاركين، وبالتالي أرجو المعذرة لعدم دعوة كل من كان ينبغي أن يُدعى إلى هذه الندوة. كما أرجو أيضاً أن لا يحكم على هذه الندوة فقط من عدد الذين حضروا، فبحسب مخطط الندوة، كنا قد دعونا (مع حفظ الألقاب)، من الجزائر: محمد أركون؛ ومن تونس: هشام جعيط، والطاهر لبيب؛ ومن سورية: صادق جلال العظم،

والطيب تيزيني؛ ومن الخليج: محمد جابري الأنصاري، وخلدون حسن النقيب؛ ومن الأردن: فهمي جدعان؛ ومن العراق: عبد العزيز الدوري؛ ومن مصر: طارق البشري، وأسامة الغزالي حرب، وسمير أمين، ومحمود عبد الفضيل؛ ومن لبنان: جورج قرم، وغسان سلامة، وأحمد بيضون، وفواز طرابلسي، ودلال البزري.

ختاماً، أشكركم جميعاً على كل ما قدمتموه لهذه الندوة، وأعتذر عن أيّ تقصير، سواء كان ذلك بسبب سفركم بالدرجة السياحية، أو عدم إمكاننا تمديد برنامج الندوة لفترة أطول حتى نتيح للذين جاؤوا إلى بيروت، لأول مرة، أن يطّلعوا على ما في لبنان. وآمل أن نلتقي في ندوات ومناسبات أخرى، وشكراً لكم جميعاً.

برنامـج النـدوة

الاثنين ١٠ أيار/ مايو ٢٠١٠

الوقت	البرنامج
٩,٠٠ ـ ١٠,٠٠	التسجيل للمشاركين والصحفيين
١٠,٠٠ ـ ١٠,٣٠	افتتـاح النـدوة كلمة الدكتور خير الدين حسيب، مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية
الجلسة الأولى ١٠,٣٠ ـ ١٢,٠٠	**البحـث الأول:** في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام رئيس الجلسة: أ. السيد يسين الباحث: د. كمال عبد اللطيف المعقب: أ. مطاع صفدي مناقشة عامة
١٢,٠٠ ـ ١٢,٣٠	استراحة
٢,٠٠ ـ ٤,٠٠	فتـرة غـداء
الجلسة الثانية ٤,٠٠ ـ ٥,٣٠	**البحـث الثاني:** التأليف السوسيولوجي العربي: منطلقاته ومراحله واتجاهاته ومشكلاته وآفاق تطوره وتطويره رئيس الجلسة: د. رضوان السيد الباحث: أ. السيد يسين المعقب: د. فالح عبد الجبار مناقشة عامة

الثلاثاء ١١ أيار/ مايو ٢٠١٠

الجلسة الأولى	**البحـث الثالث :**
٩,٠٠ ـ ١٠,٣٠	الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءاته
	رئيس الجلسة : د. فيصل دراج
	الباحث : د. رضوان السيد
	المعقبان : (١) د. حسن حنفي
	(٢) د. عبد المجيد الشرفي
	مناقشة عامة
الجلسة الثانية	**البحـث الرابع :**
١٠,٣٠ ـ ١٢,٠٠	الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي
	رئيس الجلسة : د. حسن حنفي
	الباحث : د. وجيه كوثراني
	المعقب : د. عزيز العظمة
	مناقشة عامة
١٢,٠٠ ـ ١٢,٣٠	استراحة
الجلسة الثالثة	**البحـث الخامس :**
١٢,٣٠ ـ ٢,٠٠	المعرفي والايديولوجي في الدراسات الاقتصادية العربية
	رئيس الجلسة : د. زياد الحافظ
	الباحث : د. منير الحمش
	المعقبان : (١) د. محمد عبد الشفيع عيسى
	(٢) د. ألبير داغر
	مناقشة عامة
٢,٠٠ ـ ٤,٠٠	فتـرة غـداء

الأربعاء ١٢ أيار/ مايو ٢٠١٠

الجلسة الأولى	**البحـث السادس :**
٩,٠٠ ـ ١٠,٣٠	المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر
	رئيس الجلسة : د. علي أومليل
	الباحث : د. عبد الإله بلقزيز
	المعقب : د. فيصل دراج
	مناقشة عامة
١٠,٣٠ ـ ١١,٠٠	استراحة

الجلسة الثانية ١١,٠٠ ـ ١٢,٣٠	**البحـث السابع :** المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي ـ التلقي العربي للفكر التنويري الغربي : فرح أنطون نموذجاً رئيس الجلسة : د. سعيد بنسعيد العلوي الباحث : د. عبد العزيز لبيب المعقبان : (١) د. ناصيف نصار (٢) د. محمد الشيخ مناقشة عامة
الجلسة الأخيرة ١٢,٣٠ ـ ٢,١٥	**البحـث الثامن :** المعرفي والايديولوجي في الدراسات العربية للاستشراق رئيس الجلسة : د. عزيز العظمة الباحث : د. حسن حنفي المعقبان : (١) د. عبد المجيد الشرفي (٢) د. رضوان السيد مناقشة عامة
٢,١٥ ـ ٢,٣٠	ختام النـدوة ـ كلمة د. خير الدين حسيب، مدير عام المركز

فهـــــرس

ـ أ ـ

آرون، ريمون: ٢٠٣

آرييس، فيليب: ٢٠٩، ٢٢٠

آزار، بول: ٤٧٣

آير، ألفرِد: ١٧٠

أبان بن عثمان بن عفان: ٢٣٦

إبراهيم، زكريا: ١٧٠

ابن إسحاق، أبو بكر محمد: ٢٢٧-٢٢٨

ابن باجه، محمد بن يحيى (ابن الصائغ): ١٦٢

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: ١٦٢، ٤٠٥

ابن الحكم، عوانة: ٢٣٦

ابن حنبل، أحمد: ١٥٩، ٢٢٧

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٢٤-٢٥، ٢٩، ١٠٥، ١٢٠-١٢١، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٩-١٣٠، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٢، ١٧٢، ١٩٧-٢٠١، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٨-٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩-٢٣١، ٢٣٦، ٢٣٨-٢٣٩، ٢٤٢، ٣٧٥-٣٧٦، ٤٢٩

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٢٤، ٢٩، ١٤٩، ١٥٨، ١٦١-١٦٢، ١٧٣، ١٨٩-١٩٠، ٢٠٧، ٣٨٧، ٣٩٢، ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠٥، ٤٠٨-٤١٠، ٤١٤-٤١٥، ٤٢٣-٤٢٤، ٤٣٠، ٤٣٣

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع: ٢٢٧

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل: ١٤٠

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ١٤٩، ١٥٨-١٥٩، ١٦٢، ١٧٣، ١٨٩

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك: ١٦٢

ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر المارزوي: ١٨٩

ابن عبد الوهاب، محمد: ٣٥٠

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: ١٧٧، ١٨٩

ابن عمر، سيف: ٢٣٦
ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ٢٣٦
ابن متويه، أبو محمد الحسن بن أحمد: ١٧٨
ابن محمد، علي: ٢١٤
ابن مزاحم، نصر: ٢٣٦
ابن المقفّع، عبد الله: ١٤٠
أبو بكر الصدّيق: ٣٧٥
أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: ٢٤، ١٧٠
أبو زيد، نصر حامد: ١٣، ٢١، ١٦٩، ١٨١
أبو مخنف الأزدي، لوط بن يحيى: ٢٢٧، ٢٣٦
أبيقور: ٤٠٩، ٤٣١
اتحاد الاقتصاديين العرب: ٢٥٦، ٢٦٠، ٣٢٨، ٣٣٢-٣٣٣
الاتحاد الأوروبي: ٢٥٢، ٢٥٦، ٣٠٠، ٣٠٦-٣٠٧، ٣٢٩، ٣٣٢
الاحتلال الأمريكي للعراق (٢٠٠٣): ١٣٠
الاحتلال الفرنسي للجزائر (١٨٣٠): ٤٦٣
أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ (الولايات المتحدة): ٤٧٦، ٤٧٩
أحداث «ربيع براغ» (١٩٦٨): ٤٦٩
أحداث المجر (١٩٦٨): ٤٦٩
الإخوان المسلمون: ٣٤٨
الأدلجة الدينية: ٦٨
أدونيس انظر سعيد، علي أحمد (أدونيس): ١٨١
إراسموس، دسيدريوس: ٤٧٣
أرسطو: ١٩، ١٤١، ٤١٦، ٤٢٣، ٤٣١، ٤٥٢-٤٥٣، ٤٧٣
أركون، محمد: ١٩، ٢١، ١٥٥-١٥٩، ١٦٣، ١٦٩-١٧٠، ١٧٥، ١٨٦، ٢٠٧، ٣٦٠-٣٦١، ٤٣٨، ٤٧٤، ٤٩١، ٤٩٣-٤٩٥، ٤٩٩
أرنالديز، روجيه: ٤٧٤
الإرهاب: ٥٨، ٢٧٧، ٢٨٥، ٤٥٠، ٤٦٩
الأزمة الاقتصادية العالمية (١٩٢٩): ٣١٣-٣١٤
الأزمة الثقافية العربية: ١١٠
أزمة، زكي: ٢٦٩
أزمة الشرعية: ١١٠
أزمة العقلانية العملية: ١١٠
الأزمة المالية والاقتصادية العالمية (٢٠٠٨): ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٧٤
أزمة الهوية: ١١٠
الاستشراق: ٢٧، ٣١، ١٣٩، ١٤٤-١٤٥، ١٥٠، ١٥٥-١٥٦، ١٧٧، ٢١٢، ٤٢١، ٤٤١، ٤٤٦-٤٥١، ٤٥٤، ٤٥٦-٤٥٨، ٤٦٠-٤٦٧، ٤٦٩-٤٧٩، ٤٨١-٤٩٧، ٥٠٢

الاستغراب: ١٧٠-١٧١، ٣٩٠، ٤٢١-٤٢٢، ٤٧١، ٤٧٣-٤٧٥، ٤٧٩، ٤٨٢، ٤٨٧-٤٨٨، ٤٩١، ٤٩٧-٤٩٨

إسحاق، أديب: ٣٩٣-٣٩٤

الإسلام: ١٣، ١٩-٢٠، ٢٢، ٢٤، ٧٧، ١٣٣، ١٣٧-١٤٠، ١٤٣، ١٤٥-١٤٩، ١٥١، ١٥٣-١٥٤، ١٥٦-١٥٧، ١٦٠، ١٦٥-١٦٦، ١٦٩-١٧٠، ١٧٥-١٧٦، ١٨٦-١٨٧، ١٩٦-١٩٧، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١-٢١٢، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢٨-٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٥١، ٢٧٨، ٢٨٠-٢٨١، ٣٥١-٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٦-٣٥٧، ٣٥٩، ٣٧٥، ٣٧٨-٣٨٠، ٣٨٨، ٣٩٠، ٣٩٩، ٤٠١، ٤١٤، ٤١٩، ٤٤٠، ٤٤٨-٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤-٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٥-٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٥-٤٨٨، ٤٩٠-٤٩٢، ٤٩٤-٤٩٥

الإسلام السياسي: ١٣، ٥٧، ٢٠٧

الإسلاموفوبيا: ٤٥٠، ٤٧٩

أسلمة المعرفة: ١٠٧، ١٢٣، ١٣٠، ١٣٢-١٣٣، ٢١٧

إسماعيل، محمود: ١٦٩

الاشتراكية: ١٦، ٩١، ٩٣، ١٧٩، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٦-٢٧٨، ٢٨٠، ٣١٥، ٤١٣، ٤٥٣، ٤٦٩

اشتراكية الإسلام: ٢٨٠-٢٨١

الاشتراكية السوفياتية: ٦٦، ٢٧٨

الاشتراكية العلمية: ٩٣

اشتيغلكر، هرمان: ٤٦٧

الأشعرية: ١٤٩، ١٧٣، ١٧٩، ١٩٨، ٢٣١، ٤٩٠

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: ١٩٦

الإصلاح: ٣٥٠-٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٨٠، ٣٨٩، ٣٩٩-٤٠٠، ٤٢٤، ٤٣١

إصلاح الإسلام: ١٨٦-١٨٧، ٣٥١-٣٥٢، ٤١٤، ٤١٩

الإصلاح الديني: ١٦٣-١٦٤، ٤٧٣

الأطرش، محمد: ٢٥٦، ٢٩٠-٢٩١، ٣٠٠، ٣٢٣

الأفغاني، جمال الدين: ٣٥٤، ٤٠٦-٤٠٨، ٤١٠، ٤٧٠

أفلاطون: ٤١٢، ٤٣١، ٤٥٣، ٤٧٢

الاقتصاد الإسلامي: ١٥١، ٢٧٨-٢٨٠

الاقتصاد الريعي: ٢٥٥، ٣٣٥

اقتصاد السوق: ١٩٩، ٢٤٧-٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٦٣، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣٠٦، ٣٠٨-٣٠٩

اقتصاد المعرفة: ٥٩

الإقطاع: ٦٩

ألتوسير، لوي: ٨، ١٠-١١، ١٨، ٤٦-٤٩، ٦٣، ٧٢-٧٨، ٨١، ٨٣، ٢٠٣، ٢٠٧، ٣٦٨، ٣٨١-٣٨٢

ألفييري، فيكتور: ٤٣٧

إلياذ، ميرسيا: ٢٠

الإمام، محمد محمود: ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٩٥-٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٠، ٣٢٢-٣٢٣

الإمبريالية: ٢٣٧، ٢٨٣، ٢٩١

الامبريالية الاقتصادية: ٢٩١

أمسدن، أليس: ٣٢٧

الأمية الثالثة: ١٠

الأمية: ٢٥٩، ٣٧٧

أمين، أحمد: ٥٦، ١٤٢-١٤٣، ١٤٥-١٥٠، ١٦٩، ١٧٥، ٣٤٨، ٣٥٠-٣٥٦، ٣٥٩-٣٦٠، ٣٦٦، ٣٧٩-٣٨٠، ٤٩٠

أمين، جلال: ٢٥٤، ٢٧٤-٢٧٥، ٣٢٣

أمين، حسين أحمد: ٥٦

أمين، سمير: ١٧، ٢١٤-٢١٥، ٢٧٦-٢٧٨، ٢٨٩، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٢٢-٣٢٣، ٥٠٠

أمين، عثمان: ١٦٩

أمين، قاسم: ٣٥٤، ٣٧١، ٣٨١

الانحراف الاجتماعي: ٩٥-٩٧، ٩٩-١٠١

الأنصاري، محمد جابر: ١٢٧، ٣٨٧، ٣٩٠

أنطون، فرح: ٣٨١، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٣-٣٩٤، ٣٩٦-٤١٥، ٤١٨، ٤٢١، ٤٢٣-٤٢٥، ٤٢٧-٤٤٠، ٥٠٢

أنغلز، روبرت: ٩٥

أنغلز، فريدريك: ٤٣، ٤٧، ٧٥، ٩٥، ٢١٤، ٢٧٤

الأنوية القومية: ٢١٠-٢١١

أوتو، رودولف: ١٥٦

أوليري، ديلاسي: ١٤٦

أومليل، علي: ٢١، ٢٤، ٣٣، ١٠٥، ١٩٨، ٣٦٠، ٥٠٢

الإيبيستيمولوجيا: ١٧، ١٩-٢٠، ٢٤، ٧٧، ٨١، ١١٤، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٤، ٢٠٨، ٤٠٠

إيمانويل، أرغيري: ٣٢٣

- ب -

باديو، ألان: ١٠

باران، بول: ٣٢٣

بارت، رودي: ٤٦٧

بارسونز، تالكوت: ٨٩، ٩٤، ٩٦-٩٧، ١٠١

باروت، محمد جمال: ٣٤، ٨٠، ٢٣٥، ٣٣٠، ٣٣٢، ٤٣٧

باري، كريستيان: ٩٥

باشلار، غاستون: ١٠، ١٨، ٤٦، ٧٤، ٧٨، ٨٣، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٨١

بانيكار، مادهو: ٤٤٩

باور، برونو: ٤٤٤

بايلي، بيار: ٤١٥

ببلاوي، حازم: ٢٨٨، ٣٢٣

بتلهايم، شارل: ٣٢٣

بدوي، عبد الرحمن: ١٥، ٢٣، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٥، ١٧٠، ٤٢١، ٤٣٨

البرابنتي، سيغر: ٤٧٢

البراغماتية السياسية: ١٩٨

برغ، فاندن: ١٠٣-١٠٤

بركات، حليم: ١٢٩

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP): ٣٢٠

بروديل، فرناند: ١٩٥، ٢٠٤، ٢١٨-٢٢١، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٣٨

بروكلمان، كارل: ٤٥٨

برونو، جيوردانو: ٤٧٣

بريتون، هنري: ٣٢٥

بريمار، ألفريد لويس دو: ٤٨٨

البزري، دلال: ٥٠٠

البستاني، بطرس: ١٤٠-١٤١، ٣٥٤

البستاني، سليمان: ١٤١

بسمارك، أوتو إدوارد ليوبولد فون: ٤٠٨

البشري، طارق: ٥٠٠

البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب: ١٧١

بطاطو، حنا: ٢١٥

بلاثيوس، ميغيل أسين: ٤٤٩

بلقزيز، عبد الإله: ٧، ٣٣، ٧٢، ١٢٦، ١٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢، ٣٣٧، ٣٧٧-٣٨٤، ٤٣٧، ٤٩٤، ٤٩٦، ٥٠٢

بلوخ، مارك: ٢٠٤، ٢٣٨

بن عاشور، محمد الطاهر: ١٥٤

بن عبد الجليل، المنصف: ١٨٢

البنا، حسن: ٣٥٨

بنت النفيس، ست العجم: ١٨٩

بنتام، جيريمي: ٣٩٢

البنك الدولي: ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٨٣، ٢٨٨-٢٨٩، ٣٠٨، ٣١٦-٣١٧، ٣٢٠، ٣٢٥-٣٢٦، ٣٣٣

البنيوية: ١٠، ١٨-١٩، ٧١، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١٢٢، ١٦٠، ١٧٠، ٢٠٨، ٤١١، ٤٦٩

البهي، محمد: ١٥٠، ٤٩٠، ٤٩٤

بو عجيلة، ناجية الوريمي: ١٨٢

بوبر، كارل: ٧٧-٧٨، ٨١، ٨٣، ١٩٣-١٩٥

بوتين، برنارد: ٤٦٨

بورباكي، نيكولا: ١٨

بورديو، بيير: ١٠، ١٦

بورغا، فرنسوا: ٤٧٤
بوش (الأب)، جورج: ٢٥٢
بوشكين، ألكسندر: ٤٦٨
بولانتزاس، نيكوس: ١٠-١١
بولاند، لويس دي: ٩٢-٩٤
بوهلال، محمد: ١٨٢
بوون، هارولد: ٤٥٨
بياجه، جان: ١٨، ٢٤١
بيتلهايم، شارل: ١١
بيضون، أحمد: ٥٠٠
البيطار، نديم: ٢٩٦، ٣٢٣
بيكر، كارل هنريش: ٤٦٠
بيكون، غايتان: ١١٤، ٣٩٢، ٤٣٠
بيكون، فرانسيس: ١٢١

- ت -

التاريخانية: ١٩، ٧٧، ١٣٧-١٣٩، ١٤١، ١٤٣، ١٥٣-١٥٤، ١٩٥، ٢٠٨-٢١٠، ٢١٢-٢١٣، ٢١٩-٢٢٠، ٢٣٨، ٤٣٨
التاريخانية العلموية: ٢١٦
التاريخانية القومية: ٢١٦
التاريخانية الماركسية: ٧٧، ١٥٣، ٢١٦
التاريخانية الوضعية: ١٩٥، ٢١٠
تاين، هيبوليت أدولف: ٢٢٦
التبعية الاقتصادية: ٢٦٧، ٣٠٠، ٣١٩
التحول الهيكلي: ٣١٩
تدخل الدولة: ٢٤٦، ٣١٥، ٣١٧، ٣٢٦، ٤٣٩-٤٤٠
تصدع القيم: ٩٥-٩٦، ٩٩
التصوف: ١٤٧، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٢، ٤٤٦، ٤٤٨-٤٤٩، ٤٥٢-٤٥٤، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٧٥، ٤٧٨
التضخم الأيديولوجي: ١٣-١٤
التضخم الركودي: ٣١٥
التضخم السعري: ٣١٧
التعولم: ٥٩
التعولم الاقتصادي: ٦٠
التغيير الاجتماعي: ١٠٢، ١٠٤، ١١٢، ١٣٠، ١٣٢، ١٦٤، ١٨٧، ٣٥٥
تفكك الاتحاد السوفياتي: ٥٤، ٥٩، ٧٠، ١٢٢، ٢١٦، ٢٥١، ٢٧٤، ٢٨٢-٢٨٣، ٣٠٥، ٤٦٩
التفكك الاجتماعي: ٩٦، ١٠٠
التكامل الاقتصادي العربي: ٢٥١، ٢٧٦، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٩-٣٠٢، ٣٠٤-٣٠٥، ٣٢٢-٣٢٣، ٣٣٤
التكيف الهيكلي: ٢٤٨، ٢٧١، ٢٨٩، ٣١٦-٣١٧
التمرذي، الحافظ أبو إسماعيل محمد بن إسماعيل: ٢٢٩
التنمية الاقتصادية: ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٤-٢٧٥، ٢٧٩، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٣٥

التنمية البشرية: ٢٤٨، ٢٦٣، ٣٢٠، ٣٣٥
التنمية المستقلة: ٢٧٠-٢٧٦، ٢٨٨، ٣١٠، ٣٢٢
التنوير: ٣٨٥، ٣٨٧، ٤٠٥-٤٠٦، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٣٧، ٤٣٩، ٥٠٢
تورين، ألان: ١٦، ١١٨
توشهيكو، إيزوتسو: ٤٤٩
تولستوي، ليو: ٤٠٤، ٤٣٠، ٤٦٨
توما الإكويني (القديس): ٤٣١
توما، إميل: ٢٣٧
التونسي، خير الدين: ٣٥٤، ٣٨٩
تونيس، فرديناند: ١٢٢-١٢٣
توينبي، أرنولد جوزف: ٢٢٦
تيزيني، الطيب: ٢١، ١٦٩، ٤٩١، ٤٩٩
تيمور، أحمد (الباشا): ١٤٢
تييه، بيار: ٤٧٤

- ث -

الثقافة الاستهلاكية: ٢٥٥
ثقافة إنتاج الثروة: ٢٥٥، ٣٣٥
ثقافة اللامجهود: ٢٥٥
ثقافة المساءلة: ٢٥٥
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ٤٥٩، ٤٧٦
ثورة الزنج (البصرة) (٨٦٩ ـ ٨٨٣): ٢١٤
الثورة الصناعية: ٤٥، ٩١، ١٠٤، ٢٧٠، ٣١٦
الثورة العلمية والتكنولوجية: ١٠٤، ١٠٩
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ٧٢، ٩٢، ١٣٩، ٣٧٦، ٣٩٠، ٣٩٢، ٤٠٣، ٤٣١، ٤٤٠، ٤٤٤، ٤٧٣، ٤٧٥
ثورة المعلومات: ٧١

- ج -

الجابري، محمد عابد: ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٩، ١٠٥، ١٥٨-١٦٣، ١٦٧، ١٦٩-١٧٠، ١٧٥، ١٨٦، ١٨٩-١٩٠، ١٩٨، ٢٠٠-٢٠٢، ٢٠٤-٢٠٨، ٢٣١، ٢٣٩، ٣١٢-٣١٣، ٣٦٠-٣٦١، ٣٦٧-٣٧٠، ٣٨١، ٣٨٤، ٤٩١، ٤٩٣
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ١٩٦
الجامعة الأميركية في بيروت: ٣٢٨، ٤٩٦
جامعة الدول العربية: ١٤٤، ٢١٠، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٩٣-٢٩٤، ٣٠٢، ٣٢٣
ـ الإدارة الثقافية: ١٤٤
ـ مجلس الوحدة الاقتصادية العربية: ٢٩٣-٢٩٤، ٣٢٩

ـ مشروع السوق العربية المشتركة: ٢٩٤

جامعة القاهرة: ٩٠، ١٤٢

ـ مركز البحوث والدراسات الاجتماعية: ٩٠، ١٢٣

الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن: ٣٦١

جدعان، فهمي: ٣٥٦-٣٦١، ٣٦٦، ٣٧٩-٣٨٠، ٥٠٠

الجدلية المادية: ٦٩، ٢١٣، ٢٧٧

الجزار، منصف: ١٨٢

جعيط، هشام: ٢١، ١٦٩، ١٨١-١٨٢، ٢٠٧، ٢٢١، ٢٣٢، ٣٦٠-٣٦١، ٤٩١، ٤٩٥، ٤٩٩

جغلول، عبد القادر: ٢١٤

الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية: ٢٥٦، ٢٦٠

جود، أحمد (الباشا): ٤٣٧

جوليفيه، جان: ٤٧٤

جوندرفرانك، أندريه: ٣١٥

جونز، مارسدن: ٢٢٨

الجوهري، محمد: ٩٠، ١٢٣

جيماريه، دانيال: ١٧٨

- ح -

الحاج، كميل: ٣٤، ٤٤٠، ٤٩٧

الحافظ، زياد: ٣٣، ٣٣٥، ٥٠٢

الحتمية التاريخية: ٢١٣

الحتمية الجغرافية: ٢٣٢، ٢٤٠

الحداثة: ١٣، ٢٠، ٢٣، ٦٨، ٧١، ٨٠، ١٢٢-١٢٣، ١٥٤، ١٦٤-١٦٥، ١٨٦، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٦٢، ٣٤٣، ٣٥٤، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٧٢، ٣٨٢، ٣٨٧، ٣٨٩-٣٩٠، ٣٩٥-٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٥-٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٥-٤١٧، ٤١٩، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٤٠، ٤٧٣، ٤٨٣

الحداثة المعرفية: ٢٢٦

الحداد، الطاهر: ١٨١

حداد، نيقولا: ٤٠٤

حرب، أسامة الغزالي: ٥٠٠

الحرب الإسرائيلية على غزة (٢٠٠٨-٢٠٠٩): ٤٦٤

الحرب الأمريكية ـ البريطانية على العراق (٢٠٠٣): ٢٥١، ٤٦٤، ٤٧٩

الحرب الأمريكية على أفغانستان (٢٠٠١): ٤٦٤، ٤٧٩

الحرب الأهلية في يوغسلافيا (١٩٩١): ٢٥١

الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥): ١٢٧

الحرب الباردة: ٦٦، ٧٠، ١١٧، ١٥١، ٢٥١، ٢٨٣، ٣٣٠، ٤٩١-٤٩٢

حرب الخليج (١٩٩١): ٢٥١

حرب السويس (١٩٥٦): ٢٥١، ٤٦٣

الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨): ١١٧، ١٢١-١٢٢، ١٣٩

الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥): ١٥، ١٤٥، ٢٢١، ٢٤٥-٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٦٣، ٢٦٨، ٣٠٤، ٣١٠، ٣١٥، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٤، ٣٤٠

الحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠-١٩٨٨): ٢٥١، ٣٢٩

الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ٢٥١، ٣٤٨

الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٧٣): ٢٥١، ٣١٥

حرب فييتنام (١٩٤٦ ـ ١٩٥٤): ٨٨، ٩٦

حركة طالبان (أفغانستان): ٤٦٤

حركة اليسار الجديد: ٩٥، ١٠١

الحروب الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١): ٤٥٨، ٤٧٥

الحزب الاشتراكي الفرنسي: ٢٨٤

حزب البعث العربي الاشتراكي (سورية): ٢٧٨

حزب البعث العربي الاشتراكي (العراق): ٤٦٤

الحزب الشيوعي السوفياتي: ١٠

ـ المؤتمر العشرون (١٩٥٦): ١٠

الحزب الشيوعي الفرنسي: ١٠

حسن، حسن إبراهيم: ١٤٨، ١٦٩

حسن، محمد سلمان: ٣٢٨

حسيب، خير الدين: ٢٩، ٣٣، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٣٦، ٤٩٩، ٥٠١-٥٠٢

حسين، طه: ١٣، ٢٤، ١٠٥، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥-١٤٩، ١٦٩، ١٨٧، ٣٤٨، ٣٥٩، ٣٧١-٣٧٧، ٣٨١-٣٨٢، ٤٣٨، ٤٤٨

حسين، عادل: ٢٦٩-٢٧٠

حسين، محمد محمد: ١٥٠

الحصار الدولي على العراق (١٩٩١-٢٠٠٣): ٢٥١

الحضارة الإسلامية: ١٤٥، ١٤٩، ١٩٨، ٢١١، ٤٥١-٤٥٥، ٤٥٧، ٤٧٣، ٤٨١، ٤٨٤-٤٨٥

حقوق الإنسان: ٦٩، ١٧٩، ٢٨٦، ٣٢٠، ٣٩٨، ٤٠٢-٤٠٣

الحلاج، أبو المغيث الحسين بن منصور: ٤٤٨

حلف شمال الأطلسي (الناتو): ٤٦٤

حلمي، محمد مصطفى: ١٤٩، ١٦٩

حمدان، جمال: ٢٢١، ٢٣٢، ٢٤٠

الحمش، منير: ٣٤، ١٣٠، ١٣٢، ٢٤٣، ٣١٢، ٣٢٢، ٣٢٨-٣٣٠، ٣٣٢، ٥٠٢

الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨): ٤٧٧

حنفي، حسن: ٢١، ٣٣، ١٢٧، ١٦٣-١٦٤، ١٦٦-١٧٠، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٧-١٨٩، ٣٣٠-٣٣١،

٣٣٣، ٣٨٣-٣٨٤، ٣٩٠، ٤٢١-٤٢٢، ٤٤١، ٤٨٠، ٤٨٢-٤٨٨، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٧، ٥٠١-٥٠٢
حوار الحضارات: ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٦١، ٤٦٦، ٤٧٠، ٤٨٢، ٤٨٦
حوراني، ألبرت: ٣٤٨، ٣٥٣-٣٥٦، ٣٥٩-٣٦٠، ٣٦٦، ٣٧٩-٣٨٠
حوَّى، سعيد: ٣٥٨

- خ -

خالد، خالد محمد: ٣٤٨
الخالدي، طريف: ١٩٦، ٢٣٨
الخالدي، مصطفى: ٤٩١
الخصخصة: ٢٤٨، ٢٩١، ٣٠٦، ٣١٦-٣١٨
خطة «توافق واشنطن» (١٩٨٩): ٢٤٨، ٢٧١، ٢٧٨، ٣٠٦
خليل، عماد الدين: ٢٥، ٢١٧
خوري، رئيف: ٣٩٠
الخياط المعتزلي، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد: ١٤٨

- د -

داروين، تشارلز: ٣٧٨، ٣٩٢، ٤٠٨، ٤٣٠-٤٣١، ٤٣٩، ٤٧٣
الداروينية الاجتماعية: ٨، ٢٠
داغر، ألبير: ٣٣، ٣٢١، ٣٣٠، ٣٣٢، ٥٠٢
دجاني، برهان: ٣٢٨، ٣٣٢
دراج، فيصل: ٣٣، ١٢٨، ٢٣٦، ٢٤٠-٢٤١، ٣٧١، ٣٨٣، ٤٣٨، ٥٠١-٥٠٢
دريدا، جاك: ٤٧٣
دغفوس، راضي: ١٨٢
دكتاتورية البروليتاريا: ١٠
دوتراسي، دستوت: ٦٧
دوركهايم، إميل: ٩٣-٩٥، ١٠٥، ٣٧٦
الدوري، عبد العزيز: ٢٥، ١٩٦، ٢١٠-٢١٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٨، ٥٠٠
دوزونتي، جون توسان: ١٨
الدولة القومية: ١١٧، ٢٨٤، ٣٦٥
دوميزيل، جورج: ٢٠
دياب، محمد حافظ: ١٠٥-١٠٦
ديدرو، دنيس: ٤٠٤، ٤١٤
ديكارت، رينيه: ١٧٠، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٩٢، ٣٩٨، ٤٣٠، ٤٥٠، ٤٥٣، ٤٧٣
الديمقراطية: ١٠٧، ١٧٩، ٣٢٠، ٣٧٧، ٤١٣
الديمقراطية التشاركية: ٢٧٦
الديمقراطية التمثيلية: ٤٠٠
الديمقراطية الشكلانية: ٣٧٢-٣٧٣

الديمقراطية الغربية: ٥٤، ٥٦
ديموقراط: ٤٠٩
ديوجينوس: ٤٠٩
دييغو، خيرالدو: ٤٧٤

- ر -

راتزيل، فريدريتش: ٢٣٢
الرازي، فخر الدين: ١٧٦، ٢٣٠
راسل، برتراند: ٤٩٨
الرأسمالية: ٥٧، ٥٩، ٦٩، ١٧٩، ٢٧٦-٢٧٧، ٢٨٣، ٣٠٦، ٣١٠، ٣١٣-٣١٥، ٤٧٧
الرأسمالية العالمية: ٢٥٢، ٢٧٤، ٢٩٨، ٣١٦
الرأسمالية الغربية: ٦٦
الرأسمالية المعولمة: ٢٧٧
رامي، آمال: ١٨٢
رانسيير، جاك: ١٠
الربيعي، فاضل: ١٢٧
الرحمن، فضل: ٤٧٧
رستم، أسد: ١٩٦، ٢٠٩، ٢٢٩، ٢٣٨، ٢٤٠
رشدي، سلمان: ٤٥٩
رضا، محمد رشيد: ٣٥٤، ٣٩٩، ٤٠٥
الرفاه الاجتماعي: ٣١٦
الرفاه الإنساني: ٢٧٥
رودنسون، مكسيم: ٤٦٣
رورشاخ، هنري: ٤٦٢
روزاك، ثيودور: ٩٥
روزفلت، ثيودور: ٢٤٦، ٣١٤
روسو، جان جاك: ١١٧، ٢٠٥، ٣٨٧، ٣٩٠، ٣٩٢-٣٩٤، ٣٩٦-٤٠٥، ٤٠٨-٤١٦، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٩-٤٣٠، ٤٣٦-٤٣٧، ٤٧٣، ٤٧٥
ريكاردو، ديفيد: ٢٤٦
ريكور، بول: ٢٠، ٤٠، ٥١-٥٣، ٧٥-٧٦، ٧٨
رينان، إرنست: ١٧٩، ٣٦٤، ٣٩٩، ٤٠٥، ٤١٠، ٤٢٤، ٤٣٠، ٤٩٥، ٤٩٨

- ز -

زايد، أحمد: ٩٠، ١٢٣
الزبير بن العوام: ٢٠٠
زريق، قسطنطين: ٢٠١-٢٠٤، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٧-٢٣٨
الزعيم، عصام: ٢٥٦
زكريا، فؤاد: ١٦
زكي، أحمد (الباشا): ١٤٢
زكي، رمزي: ٢٦٨، ٣٠٧
الزهري، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: ٢٢٧
زولا، إميل: ٤٣١

زيد بن ثابت بن الضحّاك الأنصاري: ٢٠٠

زيدان، جورجي: ١٤٧

- س -

ساد، دوناتيان ألفونس فرنسوا دو: ٤٠٤

سارتر، جان بول: ١٧١، ٢٠٣

ساسي، سيلفستير دي: ١٣٩

الساعاتي، حسن: ١٠٥

السامر، فيصل: ٢١٤

سان بيار، برناردان دو: ٤٠٤

سان سيمون، لويس دو روفروي: ٩٢، ٣٦٤

السباعي، مصطفى: ٢٨٠-٢٨١، ٣٢٣

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي: ٢٢٩-٢٣٠

سبنسر، هربرت: ٣٦٤، ٣٧٨، ٣٩٢، ٣٩٦، ٤٣١

سبينوزا، بينيديكتوس دو: ٤٧٣

الستالينية: ١٠، ٣٨

ستانلي، جيفونر: ٣١٤

ستايل، آن لويز جيرمان دو (مدام دو ستايل): ٤٠٤

السخاوي، شمس الدين: ٢٣٩

سزكين، فؤاد: ٢٢٨

سعد، أحمد صادق: ٢١٤

سعد بن أبي وقاص: ٢٠٠

سعد الدين، إبراهيم: ٢٥٦، ٢٩٦، ٣٠٧، ٣٢٣

السعفي، وحيد: ١٨٢

سعيد، إدوارد: ٢٥٧، ٤٥٦، ٤٩١، ٤٩٤-٤٩٦

سعيد، علي أحمد (أدونيس): ١٨١

سقراط: ٤١٢، ٤٢٥

سقوط جدار برلين (١٩٨٨): ٢٥١، ٤٦٩

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: ٢٢٩

سلامة، غسان: ٥٠٠

سليمان، منذر: ٣٤، ٧٩، ١٢٧، ٣٣١، ٣٣٣

سميث، آدم: ٢٤٦، ٢٥٤

سونكل، أوزفالدو: ٣١٥

السيد، أحمد لطفي: ١٤١، ١٤٣، ٣٤٨، ٣٥٤، ٣٦٣-٣٦٥، ٣٩٤، ٤١٨

السيد، رضوان: ٢١، ٣٣، ٧٧، ١٣٥، ١٧٤-١٧٥، ١٧٧، ١٨٠-١٨١، ١٨٤، ١٨٦-١٩٠، ١٩٩، ٣٦١، ٤٨٩، ٤٩٤، ٥٠١-٥٠٢

السيليني، نائلة: ١٨٢

سيمون، جول: ٤٣١-٤٣٢

- ش -

شاتوبريان، فرنسوا رين: ٤٠٤

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى: ١٤٠، ١٦٢، ١٦٨
شافعي، محمد زكي: ٢٦٥، ٣٢٨
شاكر، أحمد كحكزد: ١٤٢
شانغ، ها جون: ٣٢٦
الشاوش، محمد: ١٨١
شبنغلر، أوزفالد: ٢٢٦، ٤٧٣
شتراوس، ليو: ٤٣٣
شترنر، ماكس: ٤٤٤
الشدياق، أحمد فارس: ١٤٠، ٤٢٨
شرابي، هشام: ٣٩٠
شرارة، وضّاح: ٣٦٠-٣٦١
الشرفي، عبد المجيد: ٢١، ٣٣، ١٢٨، ١٧٤، ١٨٨-١٩٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤١، ٤٨٠، ٤٩٤، ٥٠١-٥٠٢
الشريف، ماهر: ٢٣٧
الشريف، محمد صلاح الدين: ١٨١
شقير، محمد لبيب: ٢٥٦، ٢٦٨، ٣٢٨، ٣٣٢
الشميّل، شبلي: ١٥، ٢٠، ٤٢٣، ٤٣٩
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: ١٤٧
شو، جورج برنارد: ٣٦٥
شوبنهاور، آرثر: ٤٣١
شومبيتر، جوزيف: ٢٤٨، ٣٠٣، ٣٣٣
الشيخ، محمد: ٣٤، ١٨٩، ٤٢٧، ٥٠٢
شيلر، ماكس: ٤٧٣
الشيوعية الأوروبية: ١٠

- ص -

صايغ، يوسف: ٢٥٦، ٢٦٣-٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٣-٢٧٤، ٢٩٥، ٣٢٢-٣٢٣، ٣٢٥
صبري، إسماعيل: ٢٥٦، ٢٦٦، ٢٧٠-٢٧١، ٢٧٣، ٢٨٨، ٢٩٥-٢٩٧، ٣٠٧، ٣٢٢-٣٢٣
الصدر، محمد باقر: ٢١٧-٢١٨، ٢٣١، ٢٣٩-٢٤٠
الصراع الاجتماعي: ١١، ٤٢، ٦٢، ٩٥، ١٠٣
الصراع الطبقي: ٣٨، ٤١، ٤٤-٤٥، ٧٣، ٩٢، ١٢٩، ٢١٣
الصراع العربي ـ الإسرائيلي: ٣٠١
صعب، حسن: ١٦٩
صفدي، مطاع: ٣٤، ٦٥، ٨٣، ٤٣٨، ٥٠١
صليبي، كمال: ٢٥
صمّود، حمادي: ١٨١
صندوق النقد الدولي: ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٨٣، ٢٨٨-٢٨٩، ٣٠٨، ٣١٦
صندوق النقد العربي: ٣١٧، ٣٢٩
الصنعاني، عبد الرزاق: ٢٢٧
الصهيونية: ٢٣٧، ٢٩٣، ٤٦٩

- ض -

الضبط الاجتماعي: ٩٦، ٩٨-١٠٠، ١٠٣
ضيف، شوقي: ١٤٣، ١٤٨، ١٦٩

- ط -

الطالبي، محمد: ٢١
الطبري، أبو جعفر محمد بن أيوب الحاسب: ١٤٦، ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٣٨
طرابلسي، فواز: ٥٠٠
طرشونة، محمود: ١٨١
الطفرة التكنولوجية: ٦١
طلحة بن عُبيد الله: ٢٠٠
الطهطاوي، رفاعة رافع: ٣٥٤، ٣٦١، ٣٧١، ٣٧٧، ٣٩٧، ٤٢٨
طه، محمود محمد: ١٨١
الطوباوية: ٤٥٣
الطويل، توفيق: ١٦٩-١٧٠

- ع -

عاشور، المنصف: ١٨١
العالم الافتراضي: ٧٨، ٨٠، ١٢٤
العالم، محمود أمين: ٢٣، ٢٠٠، ٣٧٧
عامل، مهدي: ٢٠٠
العبّادي، عبد الحميد: ١٤٦-١٤٨، ١٦٩
عبد الله، إسماعيل صبري: ٢٥٦، ٢٦٦، ٢٧٠-٢٧١، ٢٧٣، ٢٨٨، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣٢٢-٣٢٣
عبد الجبار، فالح: ٣٣، ١١٣، ١٢٦، ١٣١، ٥٠١
عبد الخالق، جودة: ٢٥٦، ٢٨٩-٢٩٠، ٣٠٧، ٣٢٣
عبد الرازق، علي: ١٤٩، ١٨١، ٣٤٨
عبد الرازق، مصطفى: ١٤٥، ١٤٩-١٥٠، ١٦٩
عبد الرحمن بن عوف: ٢٠٠
عبد الرحمن، طه: ١٦٩
عبد السلام، محمد: ١٨١
عبد الفضيل، محمود: ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٦٤-٢٦٥، ٢٦٨، ٣٢٢، ٥٠٠
عبد اللطيف، كمال: ٣٤-٣٥، ٧٢، ٧٥-٧٦، ٧٨-٧٩، ٨١-٨٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٧٧، ٣٦١، ٥٠١
عبد المسيح بن إسحق الكندي: ٤٤٩
عبد المعطي، عبد الباسط: ١٠٧
عبد الملك، أنور: ٣٤٨، ٣٦٠، ٤٩١، ٤٩٥
عبد الناصر، جمال: ٣٣٦
عبده، محمد: ١٤٠، ١٤٣، ١٥٣-١٥٥، ٢٠٦، ٣٥٤، ٣٦٣-٣٦٦، ٣٧١، ٣٨١-٣٨٢، ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١٠، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٣٩-٤٤٠، ٤٩٨

العبدولي، تهامي: ١٨٢
عثمان بن عفان: ١٦١، ١٩٩، ٢٣٦، ٣٧٥
العدمية: ٣٦٩
العروبة: ٢١١، ٤٤٨
عروة ابن الزبير: ٢٢٧، ٢٣٦، ٢٤٢
العروي، عبد الله: ٢٤، ١٥٣-١٥٥، ١٦٩، ١٧٥، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٥، ٢٣٢، ٣٤٨، ٣٦٠، ٣٦٢-٣٦٧، ٣٧٠، ٣٨١-٣٨٢، ٣٩٠، ٤٣٨، ٤٩١، ٤٩٥، ٤٩٧
عسكرة العولمة: ٢٨٧
عصبة العمل القومي: ٢٩٢
ـ المؤتمر التأسيسي (١٩٣٣: قرنايل): ٢٩٢
العظم، صادق جلال: ٢٠، ١٤١، ١٦٩، ٣٩٠، ٤٩٩
العظمة، عزيز: ٢١، ٢٤، ٣٣، ٢٠١، ٢٢٤، ٢٣٦-٢٤١، ٣٦٠-٣٦١، ٣٧٩، ٣٨٣-٣٨٤، ٣٩٠، ٤٩١، ٥٠٢
عفيفي، أبو العلا: ١٤٩، ١٦٩
العقاد، عباس محمود: ٣٤٨
العقد الاجتماعي: ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠٠-٤٠١، ٤١١، ٤٢٩، ٤٣٧
العقلانية الإسلامية: ١٤٨، ١٥٩
علاقات الإنتاج: ٤٢-٤٤، ٤٦-٤٧، ٧٤، ٢٠٢، ٢٦٧، ٣١٣-٣١٤
علبي، أحمد: ٢١٤
العلمانية: ٢٠، ١٥٩، ٢٠٧، ٢٣٣-٢٣٤، ٢٣٩، ٣٧٩، ٣٩٠، ٣٩٥، ٤١٣، ٤٥٥، ٤٦٤، ٤٧٩، ٤٨٥-٤٨٦، ٤٩١
العلموية: ٨-١٠، ١٢، ١٥-١٧، ١٩-٢٢، ٧٤، ٧٦-٧٧، ٨٠-٨١، ٢٠٤، ٢١٦، ٣٤٥، ٤٠٤، ٤٣٨، ٤٦٣
العلواني، طه جابر: ١٠٧، ١٣٣
العلوي، سعيد بن سعيد: ٣٣، ٧٨، ١٨٨، ٢٣٩، ٣٦١، ٥٠٢
العلوي، هادي: ١٣
علي بن أبي طالب: ٢٠٠، ٣٧٥
العلي، جواد: ٢٠، ٢٢٨، ٢٣٢
العلي، صالح أحمد: ٢١١، ٢٣٢
عمامو، حياة: ١٨٢
عمر بن الخطاب: ٣٧٥
عمر الخيام: ٤٧٥
العنف الثوري: ١٠
العنف الرمزي: ٥٩
العنف المادي: ٥٩
عودة، عبد القادر: ٣٥٨
العولمة: ٥٧، ٥٩، ٨٣، ٢٥٢، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٨٢-٢٩١، ٢٩٨، ٣١٩، ٣٢٢-٣٢٣، ٣٣٤
العولمة الاقتصادية: ٢٨٣-٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩٠-٢٩١

العولمة البديلة: ٢٨٦
عويس، سيد: ٢٠
العيسوي، إبراهيم: ٢٥٦، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٩٨، ٣٠٧، ٣٢٢
عيسى، محمد عبد الشفيع: ٣٤، ١٣١، ١٨٦، ٣١٢، ٣٢٢، ٣٣٢، ٣٣٤، ٤٩٧، ٥٠٢

- غ -

غارودي، روجيه: ٤٦٩، ٤٨٦
غب، هاملتون: ٤٥٨
غرامشي، أنطونيو: ١١، ٧٤، ١١٢، ٢٠٧
غروت، جورج: ٢٢٦
غرونباوم، فون: ٤٩٥
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١٥٨
غليوم الثاني (الإمبراطور الألماني): ٤٣١
غليون، برهان: ١٢٦
الغنوصية: ١٦٢
غوتنبوغ، يوحنا: ٤١٩
غودمان، بول: ٩٥، ١٠١
غودولييه، موريس: ١٠، ١٦
غولدتزيهر، إغناتز: ٤٦٠، ٤٦٢
غومبز، ثيودور: ٤٣٠
غيريفتش، جورج: ٩٣

- ف -

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ١٤٩
فارس، نبيه: ٣٢٨، ٣٣٢
الفاروقي، إسماعيل راجي: ٤٧٧
الفاسي، علال: ٣٦٣
الفاشية: ٣٨
فالراس، ليون: ٣١٤
فان أس، جوزف: ٤٩٢، ٤٩٤
فاي، بريان: ١١٠-١١٢
فاين، بول: ١٩٥، ٢٠٤
فتح القسطنطينية (١٤٥٣): ٤٦٠
فخته، جوهان غوتليب: ١٧٠
فرانك، أندريه غوندر: ٣٢٧
فروخ، عمر: ٤٩١
فرويد، سيغموند: ١٠، ٢٠٣، ٣٦٨
فريدمان، ميلتون: ٢٤٦، ٣١٦، ٣٢٦
الفكر النهضوي العربي: ٣٤٣، ٣٧٧-٣٧٨، ٣٨٢
فلايشر، ليبرشت: ١٤١
فلسفة الأنوار: ٤٢-٤٣، ٥٢، ٧٢، ٤٣٤
فلهاوزن، يوليوس: ٤٥٨، ٤٩٠
فلوغل، غوستاف: ١٤٠
الفنجري، محمد شوقي: ٢٧٨-٢٧٩، ٣٢٣
فوك، يوهان: ٤٤٨

فوكو، ميشال: ٢٠، ٤٠، ٥٥، ٥٧، ٦٧، ٨٣، ١٠٨، ١١٣-١١٤، ١٦١، ١٧٠، ١٨٥، ١٩٤-١٩٥، ٢٠٧-٢٠٨، ٣٦٨، ٣٨١، ٤٤٠

فوكوياما، فرنسيس: ٥٤-٥٨، ٧٠، ٧٧، ٢٥٢

فولتير، فرنسوا ماري أرويه دو: ٤٠٤، ٤٠٨، ٤١١، ٤١٣، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٧٣، ٤٧٥

فون هايك، فريدريتش: ٣٢٦

فياض، طه جابر: ١٧٦

فياض، منى: ٣٤، ٨١، ١٨٤، ٤٩٦

فيبر، ماكس: ٢٠، ٨٣، ١٢٢، ٢١٥، ٤٥١

فيثاغورس: ٤٥٣، ٤٧٢

فيشر، أوغست: ١٤٠

فيفر، لوسيان: ٢٠٤، ٢٢٠، ٢٣٢، ٢٣٨

فيكو، جيامباتيستا: ٤٧٣

فيورباخ، لودفيغ: ٢٠، ١٧١، ٤٩٨

فييل، غوتهولد: ٤٧٤

ـ ق ـ

قاسم، عبد الكريم: ٣٣٠

قاسم، محمود: ١٤٩

القاضي، محمد: ١٨٢

قبرصي، عاطف: ٢٥٣-٢٥٤

قرم، جورج: ٢٥٦، ٤٢١، ٥٠٠

قطب، سيد: ٣٥٨

القطيعة المعرفية: ٧٠، ١٦٢-١٦٣، ١٧٠

القمة الاقتصادية العربية (١٩٨٠: عمّان): ٢٥١

قمة الكويت الاقتصادية والاجتماعية (٢٠٠٩): ٣٠٢

القمني، سيد: ٢٣٣

قندلياق انظر كونديلياك، إتيان بونو دو

القومية العربية: ٧٠، ١٢٢، ٢١٠، ٢٣١

ـ ك ـ

كاريه، أوليفييه: ٤٧٤

كاستل، إمانويل: ٥٩

كالفن، جان: ٤٧٣

كانط، إمانويل: ١٧٠، ١٩٠، ٣٨٨، ٣٩٧-٣٩٨، ٤١١، ٤٥٣، ٤٧٣

الكانطية: ٧٧، ١١٦، ١٢٢، ١٧٠، ٤٥٣

كانغيليم، جورج: ١٨

كاهين، كلود: ٤٥٨

كبة، إبراهيم: ٣٣٠

كراج، كينيث: ٤٦٥

كراوس، باول: ١٤٨-١٤٩

كُرد علي، محمد: ١٤٠، ١٤٢

كرم، يوسف: ٤٢١

كرون، باتريسيا: ١٧٩
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق: ١٤٩
الكواكبي، عبد الرحمن: ٣٨٨، ٣٩٤، ٤٣٧
كوثراني، وجيه: ٣٤، ٧٥، ١٨٤، ١٩١، ٢٢٤-٢٢٥، ٢٢٧-٢٢٩، ٢٣١-٢٣٣، ٢٣٥-٢٣٧، ٣٦١، ٤٣٨، ٤٩١، ٥٠٢
كوربان، هنري: ٤٦٣
كوزيليك، راينهارت: ٤٣٠
كوك، مايكل: ٤٨٨
كون، توماس: ٨١، ٨٧، ١٣١
كون، فرديناند: ١٢١
كونت، أوغست: ٨، ١٦، ٩١-٩٤، ١١٤، ١٢٠-١٢١، ٢٠٣، ٢٣٨، ٣٦٤، ٣٧٦، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٣٠-٤٣٢، ٤٣٤
كونديلياك، إتيان بونو دو: ٤٢٩
كونفوشيوس: ٤٥٥
الكيالي، عبد الوهاب: ٢٣٦
كيتليه، أدولف: ١١٤
كينز، جون مينارد: ٢٤٦، ٣١٤
الكينزية: ٢٤٦-٢٤٧، ٣١٠، ٣١٥
الكينزيون الجدد: ٣١٠

ـ ل ـ

لابلاش، فيدال دو: ٢٣٢
لاكان، جاك: ١٠، ١٨، ٢٠٣
لاكوست، إيف: ٤٧٤
لالاند، أندريه: ١٩٤
لامنس، هنري (الأب اليسوعي): ١٧٩
لانغ، أوسكار: ٣١٣
لاوست، هنري: ٤٦٣
لبيب، الطاهر: ٢٦٠، ٤٩٩
لبيب، عبد العزيز: ٣٣، ١٨٦، ٣٣١، ٣٨٥، ٤٢٠، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٦-٤٣٨، ٤٩٧، ٥٠٢
لسنغ، غوتهولد أفريم: ٤٤٥، ٤٧٣
لوثر، مارتن: ٣٦٤، ٤٧٣
لوغوف، جاك: ٢٠٤
لوفيفر، لوسيان: ٢٢٠
لوك، جون: ١١٤، ١٨٤، ٣٦٤، ٣٨٨
لوكاتش، جورج: ٩٧، ٤٧٣
لول، ريمون: ٤٤٩، ٤٧٥
لولون، ميشال (الأب): ٤٧٤
لويس، برنارد: ١٧٩، ٤٦٣، ٤٦٩
الليبرالية: ١٣، ٢٥٥، ٢٧٨، ٣١٥، ٣٥٨، ٣٦٤
الليبرالية الاقتصادية: ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٨٣-٢٨٤، ٢٨٦، ٣٠٧، ٣٠٩-٣١٠
الليبرالية الاقتصادية الجديدة: ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٨٣-٢٨٤، ٢٨٦، ٣٠٧، ٣٠٩-٣١٠

الليبرالية الجديدة: ٦١، ٨١، ٢١٦، ٢٤٨، ٢٨٧-٢٨٨، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٥-٣١٧
الليبرالية الراديكالية: ٣٩٦
الليبرالية السياسية: ١٢٣
الليبرالية العربية: ١٣
ليرمونتوف، ميخائيل: ٤٦٨
ليستر، توبي: ٤٧٤
ليفي ستراوس، كلود: ١٩٥، ٢٠٣
ليوتار، فرنسوا: ٤٧٣

- م -

ما بعد الحداثة: ٨٠، ١٢٢، ٢٦٢، ٤٧٣
مادلونغ، ويلفريد: ٤٩٢
المادية: ٤٦٩
المادية التاريخية: ١٦، ١٩، ٢٤٩، ٢٧٤
مارتي، رامون: ٤٤٩
مارشال، ألفرد: ٣١٤
ماركس، كارل: ٧-٨، ١٠-١١، ٣٨، ٤١-٤٧، ٤٩-٥١، ٦٣، ٧٢-٧٧، ٨١، ٨٣، ٩١، ٩٥، ١٠٠، ١١٧، ٢١٤-٢١٥، ٢٤٦، ٢٧٤، ٢٧٧، ٣١٤، ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٨٢، ٤٣١-٤٣٢، ٤٤٤، ٤٥٠، ٤٩٥
الماركسية: ١٠-١١، ١٦، ٢٣، ٣٧-٣٨، ٤١-٤٢، ٤٥، ٤٧، ٧٠، ٧٤، ٨٢-٨٣، ١١٦، ١٢٢، ١٣١، ١٧٠، ٢٠٣، ٢٠٧-٢٠٨، ٢١٣، ٤٤٤، ٤٥١، ٤٥٣، ٤٦٩
الماركسية الغربية: ٢٠٥
الماركسية المادية: ٢٠٣
ماسينيون، لويس: ٤٢٧، ٤٤٨، ٤٥٤، ٤٦٠، ٤٦٣
الماضوية: ٢٢٧، ٢٤٩-٢٥٠، ٢٦٢، ٣٣٤
المأمون (الخليفة): ١٥٩، ٣٩٠
مانهايم، كارل: ٥٠-٥٢، ٨٣، ١٢١-١٢٢، ٤٤٤
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٤٠٤
مايرهوف، ماكس: ١٤٩، ٤٥٤
مايزس، فون: ٣١٤
المثالية: ٤٣، ٤٧، ٩٤
مجالس الصحوة (العراق): ١٣٠
مجتمع الحداثة: ٨٠
مجتمع ما بعد الحداثة: ٨٠
المجتمع المدني: ٢٥٧، ٣٩٨
مجتمع المعرفة: ٣٩-٤٠، ٥٩-٦٠، ٦٢-٦٣، ٨٣
مجمع اللغة العربية (دمشق): ١٤٢
المحافظون الجدد: ١٣، ٥٧
محمود، زكي نجيب: ١٣، ١٥، ٢٣، ١٦٩-١٧٠، ١٨١، ٢٦٩، ٤٣٨
مدام دو ستايل انظر ستايل، آن لويز جيرمان دو (مدام دو ستايل)
المدائني، أبو الحسن علي بن محمد: ٢٣٦

المدرسة النقودية: ٢٤٦-٢٤٧
مدكور، إبراهيم بيومي: ١٦٩
المراش، فرنسيس: ٤٣٧
مرسي، فؤاد: ٢٦٥-٢٦٦، ٣٢٢
مرقص، الياس: ٢١٤
مركز دراسات التراث (أبو ظبي): ٧٨
مركز دراسات الوحدة العربية: ٢٦-٢٧، ٢٩، ٣١، ٧٩، ١٠٧، ١٢٤، ٢٤٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٨٥، ٢٩٤، ٣١١، ٣٢٣، ٥٠١
المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (مصر): ١٦، ١٠٥
المركزية الإتنية: ٦٨
المركزية الأنوية: ٦٨
المركزية العقلية: ٦٨
مروّة، حسين: ١٣، ٢١، ١٦٩، ٤٩١
المسايرة الاجتماعية: ٩٦-٩٧، ٢٢٧
مسعد، نيفين: ٣٤، ٧٦، ١٢٩، ١٣٢، ١٨٧، ١٨٩
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: ١٩٩، ٢٣٦
مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: ٢٤، ١٥٥، ١٥٩، ١٧٠
المسيحية: ١٣٨، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٦-١٥٧، ١٧١، ٢٣٤، ٣٥٤، ٣٩٠، ٣٩٤-٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٤٠، ٤٥٥، ٤٥٨، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٩٨
المعاصَرة: ١٣، ٣٤٣
معاوية بن أبي سفيان: ٢٠٠
المعتزلة: ٢٤، ١٤٧-١٤٩، ١٥٩، ١٦٣، ٤٩٠
المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية بالقاهرة: ١٧٧
المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة: ١٧٨
معهد المخطوطات العربية (القاهرة): ١٤٤
مفهوم الأزمة الثقافية: ١٠٩
مفهوم الإنسان الأخير: ٥٦
مفهوم الأيديولوجيا: ٣٨
مفهوم الأيديولوجيا: ٧، ٣٨، ٤٢-٤٥، ٥٢، ٧٢-٧٤، ٨٠، ١٧٠
مفهوم الأيديولوجيا العلمية: ٤٤٤
مفهوم البنية: ١٨، ١٩٥، ٢٠٧
مفهوم التحول: ٨٠، ١٩٥
مفهوم التنمية المستقلة: ٢٧١، ٢٧٥
مفهوم الحرية: ١٧٠، ٣٦٦، ٤٥٩-٤٦٠
مفهوم العقل: ١٥٣، ١٧٠، ٣٦٦
مفهوم الفردية: ٨٠
مفهوم القطيعة: ١٥٨، ١٧٠
مفهوم الكتلة التاريخية: ٢٠٧
مفهوم المجتمع الشبكي: ٨٠
مفهوم المرجعية: ٢٠٧

مفهوم المعرفة: ٧٢، ٧٦
مفهوم النموذج الأساسي: ٨٧-٨٨
مفهوم النهضة العربية الحديثة: ٣٥٩
مقدسي، سمير: ٣٢٨
مكافحة الفساد: ٢٧٦، ٣٢٠
المنجد، صلاح الدين: ١٨٩
منجر، كارل: ٣١٤
منصور، أحمد إبراهيم: ٢٧٩، ٣٢٣
منظمة التجارة العالمية: ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٨٣، ٢٩٤، ٣٠٠، ٣١٦، ٣٣٠، ٣٣٣
المنوني، محمد: ٢٥
مهدي، محسن: ٢٤
المهيري، عبد القادر: ١٨١
مؤتمر النقد الدولي (١٩٤٤: بريتون وودز): ٢٨٣
موس، مارسيل: ٢٠١
موسى، سلامة: ٢٠، ٢٠٦، ٣٦٣-٣٦٥، ٣٧٤، ٣٧٩، ٣٨٩، ٣٩٢-٣٩٣، ٤٠٤
مولر، ماكس: ٤٣٠
مونتسكيو، شارل لويس دو سكوندا: ٢٠٥، ٣٦٤، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٧٣، ٤٧٥
ميد، جورج هربرت: ١٢١
ميرتون، روبرت: ٩٤
الميساوي، سهام الدبابي: ١٨٢
ميستير، جوزف دي: ٩٢-٩٤
ميشليه، جول: ٢٢٦
ميغيل، أندريه: ٤٦٣، ٤٧٤
ميل، جون ستيوارت: ٧٧، ٢٤٦
الميمني، عبد العزيز: ١٤٢
مينيكه، فريدريتش: ١٣٨

- ن -

نابليون بونابارت: ٤٧٧
النازية: ٣٨، ١٢٢
النائيني، محمد حسين بن عبد الرحيم (الإمام): ٤٣٧
النبهاني، تقي الدين: ٣٥٨
النجار، سعيد: ٣٠٠
نجدي، نديم: ٣٤، ٤٩٥
نديم، عبد الله: ٣٥١
النزعة الاشتراكية: ٣٨
النزعة التطورية: ٨، ١٧، ١٩
النزعة القومية: ٣٨
النزعة الوضعية: ١٢، ٥٤، ٢٤٩
النسبية المعرفية: ١١٤، ١٢٢
النشار، علي سامي: ١٤٩، ١٦٩
نصار، ناصيف: ٢٤، ٣٤، ١٦٩، ١٨١، ١٩٨، ٣٥٩-٣٦١، ٣٩٠، ٤٢٠، ٥٠٢
نصر، زكريا: ٢٦٥
نصر، سيد حسين: ٤٧٧
نظام السوق الحرة: ٢٥٨، ٢٦٣

نظام القطبية الثنائية: ٢٨٢
نظرية التوازن: ٨٩، ٩٣-٩٧، ٩٩-١٠٠، ١٠٢-١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١٣٠-١٣٢
النظرية الداروينية: ١٩٣
نظرية الصراع: ٨٩، ٩٧، ١٠٠-١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١٢٩-١٣٢
النظرية الكوبرنيكية: ١٩٣
نظرية النسبية: ١٩٣
نظرية نهاية التاريخ: ٣٩-٤٠، ٥٤، ٥٦-٥٨، ٦٣، ٧٧، ٢٥٢، ٣٠٦
النقيب، خلدون حسن: ١٢٧، ٥٠٠
النماذج المعرفية: ٦٣، ٨٩، ٩١، ١٠٤، ١٠٦-١٠٨، ١٣٢
نمط الإنتاج الآسيوي: ٧٥، ١١٧، ٢١٣-٢١٤
النمو الاقتصادي: ٢٥٨، ٢٦٥، ٢٧٩-٢٨٠، ٢٨٦، ٣١٩
النهضة الأوروبية: ١٨٤، ٣٠٥
النهضة العربية: ٧٩، ٣٥٩، ٣٩٤-٣٩٦، ٤١٣، ٤١٩، ٤٢٥
نيبرغ، هنريك صموئيل: ١٤٨، ٤٨٣
نيتشه، فريدريك: ٥٦، ١١٤، ٣٩٢، ٣٩٧، ٣٩٩، ٤٠٦، ٤٠٨-٤١٦، ٤٢٤-٤٢٥ ٤٣٠-٤٣٥، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٧٣، ٤٩٨
نيلينو، كارلو: ٤٥٤
النيوليبرالية المعولمة: ٢٧٧

- هـ -

هابرماس، يروغن: ٢٠، ٨٤، ١٠٩، ٤٤٥
هارون، عبد السلام: ١٤٢
هانتنغتون، صامويل: ٥٧، ٢٢٦
هانوتو، غابريال: ٣٦٤
هايك، فردريك: ٢٤٦، ٤٩٨
هرغرونيه، سنوك: ٤٦٠
هوروفيتس، جوزف: ٢٢٨
هوسرل، إدموند: ٣٩٥، ٤٥٠، ٤٧٣
هوميروس: ١٤١
هونكه، زيغريد: ٤٦٧
هيردر، يوهان غوتفريد: ٢٢٦، ٤٧٣
هيرشمان، ألبرت أوتو: ٣٢٤-٣٢٥
هيرودوت: ٤٧٢
هيغل، فريدريك: ٢٠، ١١٧، ١٧١، ٣٦٣، ٤٧٣
هيكل، محمد حسنين: ١٣، ١٨١، ٣٤٨
هيوم، ديفيد: ١١٤

- و -

الواد، حسين: ١٨١
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر: ٢٢٧-٢٢٨، ٢٣٦
وانسبرو، جون: ٤٨٨
الوجودية: ٢٣، ١٧٠، ٤٣٨، ٤٦٩

الوحدة العربية: ٢٦-٢٧، ٢٩، ٣١، ٧٩، ١٠٧، ١٢٤، ١٧٩، ٢١٠، ٢٤٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٨٥، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٤-٣٠٥، ٣١١، ٣٢٣، ٥٠١

الوحدة المصري - السورية (١٩٥٨-١٩٦٢): ٢٥١، ٣٢٩

الوردي، علي: ٢٠، ٢٤، ١١٩-١٢٣، ١٢٦

الوضعانية: ٨-٩، ١٩٨، ٢٠٨، ٢٤٠

الوضعية: ٨، ١٦، ٢٠، ٢٣، ٩١-٩٢، ٩٤، ١١٦، ١٢٢، ١٩٤، ٢٠٣، ٤٢٩

الوضعية المنطقية: ١٥، ٢٠، ١٧٠، ٢٤٩، ٤٣٨، ٤٥٠

الوعي الأيديولوجي: ١٨، ٣٨، ٤٤، ٤٩

الوعي التاريخي: ٤٥، ٤٧، ٦٦-٦٧

الوعي التقنوي - الاشتراكي: ٣٦٥

الوعي الديني: ٣٦٣، ٣٦٥

الوعي الزائف: ٧، ٤٥، ٤٧، ١١٠-١١١، ١١٤

الوعي السياسي: ٢١٠، ٣٦٥

الوعي الطبقي: ٧٣، ٩٤

الوعي الليبرالي: ٣٦٥

ويلز، هربرت جورج: ٣٦٥

- ي -

اليازجي، ناصيف: ١٤٠

اليافي، عبد الكريم: ١٢٩

يحيى، عثمان: ١٧٧، ١٨٩

اليسار الإسلامي: ١٨٧

اليسار الماركسي العربي: ١٣

اليسار الهيغلي: ٣٨، ٤٢-٤٣، ٤٥، ٧٢، ١٧١، ٣٦٢

يسين، السيد: ٣٣، ٨٥، ١١٥، ١٢٤، ١٢٦-١٢٨، ١٣٠-١٣١، ٢٧٢، ٥٠١

يفوت، سالم: ١٩

يَكَن، فتحي: ٣٥٨

اليوتوبيا: ٤١، ٥٠-٥٣، ٦٣، ٦٨، ٧٠، ٨٣، ٤٤٤

يوسف، محمد: ١٤٢

هذا الكتاب

ليست جدلية المعرفيّ والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر مبسّطة، بحيث تتبيّن صور اشتغالها لوَعْي القارئ فيها بيُسر، وإنما هي مركّبة، وتحتاج ـ بالتالي ـ إلى قراءة تركيبية، تتوسّل مناهج وأدوات متعددة لفك الترابط في علاقاتها وإدراكها. والتشديد على هذه الطبيعة المركّبة في الجدلية تلك هي ما كانت حاضرة بقوة في هذا الكتاب، وبمقدار يوازي، ما كانت العناية بتبديد النظرة المعيارية إلى كلّ من المعرفة والأيديولوجيا.

أهمية هذه الإشكالية، في تاريخ الفكر العربي المعاصر، هي ما حَفزّ مركز دراسات الوحدة العربية على عقد ندوة فكرية في الموضوع، تتداول النظر في وجوه منها مختلفة، إرادة تبيّن خيوط الاتصال، ووعي وجوه الاختلاف بين أشكال الاشتغال الإشكالي.

لقد تناول هذا الكتاب ـ الندوة إشكالية المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر في مجالات دراسية، تضمّنت: الإشكالية من مدخل التعريف المفهومي، والتأليف السوسيولوجي، ودراسات التراث، والدراسات التاريخية، والاقتصادية، ودراسات الفكر العربي المعاصر، وكذلك الفكر الغربي، والدراسات العربية للاستشراق.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٢ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-82-355-3